سلسلۂ نصابات علمیہ جامعۂ عثمانیہ

نشان ....

تاریخ ہندی فلسفہ

اشاعت جلد دوم ۱۹۳۲ء

مصنفۂ

یس ین ۔ داس گپتا
ایم اے، پی ایچ، ڈی
پرنسپل سنسکرت کالج کلکتہ

مترجمہ

رائے شیو موہن لعل صاحب ماتھر،
ایم ۔ اے ۔ ویدانت بھوشن
ریڈر ہندی فلسفہ جامعۂ عثمانیہ

۱۳۶۴ھ ۱۳۵۴ف ۱۹۴۵ء

مطبوعۂ

دارالطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

سلسلۂ نصابات علمیہ جامعۂ عثمانیہ

نشان ....

تاریخ ہندی فلسفہ

اشاعت جلد دوم ۱۹۳۲ء

مصنفہ

یس ین۔ داس گپتا

ایم۔ اے۔ پی، ایچ، ڈی

پرنسپل سنسکرت کالج کلکتہ

مترجمہ

رائے شیو موہن لعل صاحب ماتھر،

ایم۔ اے۔ ویدانت بھوشن

ریڈر ہندی فلسفہ جامعۂ عثمانیہ

سنہ ۱۳۶۴ھ سنہ ۱۳۵۴ف سنہ ۱۹۴۵ء

مطبوعہ

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

فہرست مضامین

تاریخ ہندی فلسفہ (جلد دوم)

مضمون	صفحہ
۱	۲
دیباچہ۔	۱-۴
گیارھواں باب (از صفحہ ۱ تا ۲۸۶)	
شنکر مذہب کا ویدانت۔	۱
صورت عالم۔	۲
بودھ مت اور ویدانت میں تکرار اور اس کا معروض۔	۱۶
شنکر کی مدافعت ویدانت بادرایَن اور بھرتری پرپنچ۔	۴۵
ویدانت کے اساتذہ اور تلامذہ	۵۷
ویدانتی اصول روح۔	
بودھی اصول اور لاروحیت۔	۷۱
ویدانتی علم کائنات۔	۸۹
شنکر اور اس کا مذہب۔	۹۶
منڈن، سوریشور، وشوروپ۔	۱۰۱
منڈن (۸۰۰ء)۔	۱۰۷
سریشور (۸۰۰ء)۔	۱۲۲
پدمپاد (۸۲۰ء)۔	۱۲۷
واچسپتی مشرا (۸۴۰ء)۔	۱۳۲
سروگیاتم منی (۹۰۰ء)۔	۱۳۷
آنند بودھ یتی۔	۱۴۳
مہاودیا اور منطقی قواعد کی پابندی کی ترقی۔	۱۴۶

مضمون	صفحہ
۱	۲
شری ہرش (سنہ ۱۱۰۰ء) کی ویدانتی معقولیات۔	۱۵۵
مختلف مقولات و تصورات پر معقولیات کا اطلاق۔	۱۶۴
چت سکھ کی شنکر ویدانت کے تصورات کی تعبیریں۔	۱۸۱
ناگارجن کی منطقی بحث اور ویدانت کی تنقید مابعد الطبیعیات۔	۲۰۴
شانت رکشت اور کمل شیل (سنہ ۷۶۰ء)۔ ویدانتی تنقید مابعد الطبیعیات کے پیشرو اور ان کی منطقی تنقیدات۔	
(الف) سانکھیہ کے پرنیام کے اصول پر تنقیدات۔	۲۱۴
(ب) ایشور پر تنقید۔	۲۱۹
(ج) نظریۂ روح کی تردید۔	۲۲۲
(د) میماںسا نظریۂ ذات کی تردید	۲۲۴
(س) ذات سے متعلق سانکھیہ کے نقطۂ نظر کی تردید۔	۲۲۶
(ش) اپنشد کے نظریۂ ذات کی تردید	۲۲۶
(ع) موجودہ ہستیوں کے نظریۂ استقلال کی تردید۔	۲۲۷
(ض) ہستیوں کے غیر استقلال کی تنقیدات کی تردید۔	۲۳۱
(ف) نیائے وئی شیشک کے مقولات کی تردید۔	۲۳۴
شنکر اور انند گیان کی معقولیات۔	۲۳۷
پرکشارتھ ویورن کا فلسفہ۔	۲۴۶
وِمکتِ آتمن (سنہ ۱۲۰۰ء)۔	۲۴۸
راما دوئے (سنہ ۱۳۰۰ء)۔	۲۵۶
وِدیارنیہ (سنہ ۱۳۵۰ء)۔	۲۶۸
نرسمہ آشرم متی (سنہ ۱۵۰۰ء)۔	۲۷۱
اپیئے دکشت (سنہ ۱۵۵۰ء)۔	۲۷۳
پرکاش آنند (سنہ ۱۵۵۰ء تا سنہ ۱۶۰۰ء)۔	۲۷۶
مدھوسودن سرسوتی (سنہ ۱۵۰۰ء)۔	۲۸۲
بارھواں باب (از صفحہ ۲۸۷ تا ۳۴۵)	
فلسفۂ یوگ واسشٹھ۔	۲۸۷
آخری وجود۔	۲۹۳
تخلیق۔	۲۹۶
کرم، من اور مقولے۔	۲۹۹
صورت عالم۔	۳۰۲
نوعیت فعلیت (کرتر تو) اور تخلیق کا التباس۔	۳۰۵
رشی کی منزل (جیون مکت)۔	۳۰۹
پرش کی قوت اختیار	۳۱۹
پران اور اس کا ضبط	۳۲۴

مضمون	صفحہ
۱	۲
ترقی کے منازل۔	۳۳۳
کردار صائب کے طریقے۔	۳۳۸
یوگ واسشٹھ ویدانت اور بودھی وگیان واد۔	۳۴۰
تیرھواں باب (از صفحہ ۳۴۶ تا ۵۶۳)	
طبی مذاہب کے افکار۔	۳۴۶
ایوروید اور اتھروید۔	۳۴۷
اتھروویدا اور ایوروید میں ہڈیاں۔	۳۶۱
اتھرویدا اور ایوروید میں اعضا کا بیان۔	۳۶۸
اتھروید میں طب کا بیان۔	۳۷۵
جنین اور لطیف جسم۔	۳۸۹
جنین کا نشو و نما۔	۴۰۲
بالیدگی اور مرض۔	۴۱۲
وایو، پت، کپھ۔	۴۱۹
سر اور قلب۔	۴۳۸
دورانی اور عصبی نظام۔	۴۴۴
تنتروں کا عصبی نظام۔	۴۵۴
رسوں کا نظریہ اور ان کی کیمیا۔	۴۶۰
نفسیاتی آرا اور دوسرے وجودیاتی مقولے۔	۴۷۱
علمی مناظرے کے متعلق منطقی خیالات اور اصطلاحات۔	۴۸۰
کیا منطق کا ماخذ ایوروید المبا کے مباحث میں ہے۔	۵۰۶
ایوروید اخلاقیات۔	۵۱۸
چرک سمہتا میں فعل کے ماخذ۔	۵۲۹
چرک کے نزدیک نیک زندگی۔	۵۳۸
ایوروید ادب۔	۵۴۵
چودھواں باب (از صفحہ ۵۶۴ تا ۷۱۰)	
بھگود گیتا کا فلسفہ۔	۵۶۴
گیتا ادب۔	"
گیتا اور یوگ۔	۵۷۳
گیتا میں سانکھیہ اور یوگ۔	۵۸۹
گیتا میں سانکھیہ فلسفہ۔	۵۹۸
اویکت اور برہم۔	۶۰۹
گیتا میں یگیا کے فرائض کا تصور۔	۶۱۹
گیتا میں انضباط حواس۔	۶۳۰
گیتا کی اخلاقیات اور بدھ کی اخلاقیات۔	۶۳۶
تحلیل عمل۔	۶۶۳
علم آخرت۔	۶۶۶
خدا اور انسان۔	۶۷۳
وشنو، واسدیو اور کرشن۔	۶۸۹
بھاگوت اور بھگود گیتا۔	۷۰۲

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تاریخ ہندی فلسفہ

گیارھواں باب

شنکر مذہب کا ویدانت

گذشتہ باب میں تمام عام مقاصد کے لیے شنکر کے ویدانت مذہب کی بحث بہت کافی تصور کی جا سکتی ہے لیکن اس مذہب فکر کی شہرت بہت ہے اور اکثر اشخاص کو اس سے دلچسپی بھی ہے۔ مجھ سے کہا گیا کہ اس کی تفصیلی بحث ضروری ہے اس خیال کی مزید تائید اس افسوسناک واقعے سے ہوئی کہ ہندوستان اور یورپ میں اس موضوع پر بہت سی ایسی کتابیں شائع ہوئیں جو ابتدائی ادھوری معلومات سے معمور تھیں۔ مجھے اس کا علم نہیں ہے کہ یورپ یا ایشیا کی جدید زبانوں میں اس نظام کا باقاعدہ ایسا مطالعہ کیا گیا ہو جس سے اہل تصنیف نے اپنی کتابوں کا اس مذہب کے بڑے بڑے اہل فکر کی تصانیف پر براہ راست انحصار کیا ہو قدیم مفکرین شنکر کے پیرو ہوئے اور انھوں نے اس کے نظام کو نمایاں وقیق نظری سے وسعت دی۔ موجودہ باب میں ہندو فلسفے کی تاریخ کے اتنی گنجائش نہیں ہے کہ مناسب تکمیل خواہش کی امید کی جا سکے۔

باب ۱ تفصیلی مطالعے سے اس کے مواد کو حاصل کرنے کی سعی بلیغ کی گئی ہے۔ جس کی وجہ سے مضمون میں طوالت ہوگئی ہے لیکن مجھے امید ہے کہ یہ بات قابل درگذر ہوگی۔ گو اس طرز عمل سے اس تصنیف کے عام خاکے میں تھوڑا ردوبدل کرنا پڑیگا۔

صورتِ عالم

اپنشدوں کو ویدانت بھی کہتے ہیں ان میں بعض ایسے فقرے بھی ہیں جن سے مختلف مذاہب فکر کا اظہار ہوتا ہے۔ جیسے دینیاتی وحدت الوجودی ذات بطور آخری حقیقت تخلیق وغیرہ وہ شارحین جنھوں نے شنکر سے قبل اپنشدوں کی شرحیں لکھی ہیں۔ اس قیاس پر ان کی تعبیر و توجیہ کی کوشش کی ہے کہ ان میں ۲ باقاعدہ، مکمل، ادعائی فلسفہ موجود ہے لیکن وہ شرحیں آج کل ناپید ہیں ہمارے معلومات کا ذریعہ وہ چند حوالے ہیں جو شنکر کی شرحوں یا اس کے بعد کے شارحین کی شرحوں میں ملتے ہیں۔ مثلاً میں بھرتری پرپنچ کا حوالہ دے سکتا ہوں کہ جس نے برہد آرنیک اپنشد کی علی تعبیر کی اس طرح کوشش کی تھی کہ عالم اور روحیں خدا یا برہم کے حقیقی ظواہر ہیں[1]۔ شنکر کو اپنے پیشروں کی یہ رائے معلوم ہے کہ ہمیں اپنشد مستقل باقاعدہ فلسفے کی تعلیم دیتے ہیں لیکن اس نے گوڑپاد کا اثر قبول کرکے، ان سے اس فلسفے کے بارے میں اختلاف کیا اور اپنی تمام شرحوں میں جو اپنشدوں اور برہم سوتروں پر لکھی ہیں اس خیال کی فاضلانہ تشریح کی ہے۔

---

[1] پروفیسر ہری یانا میسوری نے شنکر کی تصانیف، اس کے شارح آنند گیان اور سریشور کی وارتیک سے بھرتری پرپنچ کے اقتباس جمع کئے ہیں اور انھوں نے تیسری اورنٹیل کانفرنس منعقدہ مدراس ۱۹۲۴ء میں ایک مختصر سا مضمون پڑھا۔ اور یہ ۱۹۲۵ء میں مدراس میں طبع ہوا۔

باب ۱۱

شنکر کا اصلی مضمون جس نقطۂ نظر پر مبنی ہے اس کا اظہار گذشتہ باب میں ہو چکا ہے کہ واحد برہمہ صرف آخری حقیقت ہے اور اس کے ماسوا ہر چیز باطل ہے وہ اس خیال میں اس قدر محو تھا کہ اس نے بتلایا کہ اسی فلسفے کی تعلیم اپنشدوں میں دی گئی ہے لیکن خود اپنشدوں میں بہت سے مواقع پر ایسے فقرے ہیں جن سے صاف الہیاتی، ثنویاتی مطالب نکلتا ہے اور لسانی فریب سے کامل یقین کے ساتھ ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ ان اپنشدوں سے وہی معنی نکلتے ہیں جن سے شنکر کے مضمون کی تائید ہوتی ہے۔ خود شنکر کو دونوں نقطہائے نظر کا فرق قائم کرنا پڑا ایک عقل سلیم کا نقطۂ نظر (ولیو ہارک) اور دوسرا فلسفیانہ (پارمارتھک) اس مفروضے سے اپنشدوں کی تشریح کی ہے گو ان میں بعض ایسے فقرے ہیں جو چیزوں کو خالص فلسفیانہ زاویۂ نگاہ سے ظاہر کرتے ہیں اور بہت سے فقرے عقل سلیم کے نقطۂ نظر سے ثنویاتی خیالات کا اس طرح اظہار کرتے ہیں کہ حقیقی عالم، حقیقی روحیں، حقیقی خدا بطور خالق ہے۔ اپنے اس طریقۂ تعبیر کو شنکر نے نہ صرف اپنشدوں کی شرح بلکہ برہم سوتروں کی اپنی شرح میں اختیار کیا ہے میں جب برہم سوتروں کو جانچتا ہوں تو مجھے معلوم نہیں ہوتا کہ ان سے شنکر کے فلسفیانہ اصول کی تائید ہوتی ہو بعض کی تو خود شنکر نے ثنویاتی طریقے سے تعبیر کی ہے وہ حقیقی تعبیروں کے دینے سے کبھی نہیں ہچکچایا، مگر وہ اس مشکل سے یوں نکل سکتا تھا کہ وہ زور دیتا کہ تمام حقیقی تصور جو سوتروں یا اپنشدوں کے فقروں میں ہیں وہ عقل سلیم کے نقطۂ نظر سے محض اندازۂ اشیا ہیں گرچہ شنکر کے فلسفہ و معانی کی قوت بیان پر شک نہیں ہو سکتا یہ بات خود شنکر اور متاخر شارحین و تابعین کے بیانوں سے ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن اس پر بھی ایک ہندو فاضل نے شنکر کے فلسفے کو تحقیقی[1] قرار دے کر اس کے ثبوت کی کوشش کی ہے حالانکہ خود شنکر کو اقبال ہے کہ اس کے فلسفے میں تھوڑی حقیقت ہے جب کہ وہ بودھی تصوریین (وجنانوادین) یا بودھی عدمیہ (شنیہ وادین) مخالفین پر نکتہ چینی کرتا ہے میں نے عام طریقے پر بحث کی ہے کہ ویدانت کے مطابق

۳

[1] ادویت فلسفہ از کے او دیا رتن مطبوعہ کلکتہ یونیورسٹی پریس ۱۹۲۴ء۔

باب ۱۱

شنکر کا ویدانت مذہب کیا ہے اور کس طرح اس کی تعبیر و توجیہ اس کے پیرووں نے کی ہے کہ عالم ایک التباس ہے لیکن اس وقت میرا منشا یہ ہے کہ خود شنکر کے بیانات پر بحث کروں اور خود اس کے مشہور پیرووں کے بیانوں پر ردو قدح کروں کہ کس درجہ ان کی تعلیم میں عالم کے التباس کی نوعیت کا مضمون پایا جاتا ہے اور شنکر مذہب کا یہ ایک نہایت اہم مسئلہ ہے اس کی تفصیلی بحث کی ضرورت ہے۔

لیکن قبل ازیں کہ اس موضوع پر میں بحث کروں۔ مجھے بالطبع بودھی تصوریت اور بودھی عدمیت کے خیالات یاد آتے ہیں۔ پس یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شنکر کے اصول التباس کی بحث ان بودھی فلسفیانہ نظامات کے اصول التباس کے تعلق سے کی جائے۔ جو شنکر سے قبل ہوئے ہیں جو ہم ناگارجون اور چندرکیرتی کے نظریہ شونیہ واد میں پاتے ہیں کہ انھوں نے بھی خود محدود صداقت اور مطلق صداقت کا فرق روا رکھا ہے ناگارجن اپنے مادھیمیک سوتروں میں کہتا ہے کہ اہل بودھ اپنی تعلیم فلسفہ کو صداقت کی دو قسموں پر منحصر کرتے ہیں ایک صداقت وہ جو بوجہ جہالت نقاب میں ہے اور اس کا دار و مدار عام قیاس دھنیہ (سم ورتی سینۃ) پر ہے اور وہ صداقت جو بے کیف اور آخری (پرمارتھ سینۃ) ہے[1] لفظ سم ورتی کے لغوی معنی "بند کیا ہوا" کے ہیں۔ چندرکیرتی کے نزدیک سم ورتی سے مراد "جو ہر طرف سے بند ہو" اور وہ کہتا ہے کہ یہ جہالت (اگیان) ہے جو یہاں لفظ سم ورتی سے تعبیر ہوئی ہے اس لئے کہ یہ تمام چیزوں کی حقیقت کو ڈھانکے ہوئے ہے[2] اس مفہوم کے لحاظ سے ہمارے تجربے کے علل و معلولات

---

[1] - دیوسیتہ سموپاش ریتہ بدھانم دھرم۔ دیشنا۔
لوک سم ورتی ستیم چہ ستیم چہ ہر مارتھ تہ۔
مادھیمیک سوترہ ۲۴ ۸ صفحہ ۴۹۲ بی۔ بی ایڈیشن۔

[2] - اگیانم ہی سمن تات سرو پادارتھ تتو وچھادنات سم ورتراتی ہیجیتے بہر حال چندرکیرتی لفظ سم ورتی کے دو اور معنی بیان کرتا ہے جو علم صرف سے متعلق نہیں معلوم ہوتے

باب ۱۱

کی تمام دنیا ایک صورت کا اظہار ہے جو جہالت سے ڈھکی ہوئی ہے جس کا ہم ادراک کرتے ہیں اور جس کے بارے میں بیان کرتے ہیں۔ اس عالم کی ہمارے عالمی تجربے میں تردید نہیں ہوتی ہے۔ چونکہ اس عالم کی ہر عینیت دوسری چیزوں یا عینیتوں سے وجود میں آتی ہے اور ان کو دوسری وجود میں لاتی ہیں چونکہ ہم ان میں سے ہر ایک کی نوعیت کو مخصوص نہیں کر سکتے تاوقتیکہ دوسری چیزوں سے ان کا حوالہ نہ دیں جن سے وہ پیدا ہوئی ہیں یا جن سے ان کی ابتدا ہوئی ہے اور پھر ان چیزوں کو دوسری علتوں کا حوالہ دیں اور یونہی سلسلہ جاری رہے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہر چیز کا اثبات کریں یا بتلائیں کہ اس کی نوعیت یا خصوصیت (سوبھاؤ) کیا ہے۔ ہم کو چیزیں بس کثیر عینیت کے اتصال کا نتیجہ یا مرکب کا نتیجہ معلوم ہوتی ہیں کوئی چیز خود بخود نہیں پیدا ہوتی ہے۔ پس یہ چیزیں خود بخود نہیں ہیں اور وہ چیز جس کی خود اپنی نوعیت ہوتی ہے دوسرے مرکبوں سے پیدا نہیں ہوسکتی۔ پس ہمارے عالمی تجربے میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو بذات خود اپنی نوعیت رکھتی ہو۔ پس عالم کی ظاہری حقیقت جہالت کے پردے میں پوشیدہ ہے یہ وہ جہالت کا پردہ ہے جو لوک سموِرتی لفظ سے ظاہر کیا جاتا ہے اور اس کو تتت تھیہ سموِرتی بھی کہتے ہیں جو متھیا سموِرتی (جہالت باطلہ) سے ممیز ہے اس کا خاص استعمال عام التباس، فریب جادو، سراب (جہالت حقیقی) کے عکس وغیرہ کے لئے ہوتا ہے[۱] وہ صورتیں جو حسی نقص یا دوسری علتوں سے پیدا ہوتی ہیں اور اس وجہ سے انکی تجربے سے تردید ہوجاتی ہے ان کو متھیا سموِرتی کہتے ہیں اس لئے کہ ان کا باطل ہونا تجربے سے ظاہر ہوجاتا ہے۔ بہر حال عالمی

۴

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ایک معنی تو سموِرتی کے بین الانحصار پیدائش یا ر Pratitya - Samutpada) اور دوسرے معنی کے لحاظ سے عقل سلیم کا وصفی عالم ہے، جس کا اظہار یا بیان، کلام یا زبان سے ہوسکتا ہے اور یہ قیاس ہے کہ ہم آگاہ ہیں اور اپنے تمام تجربوں میں عالم معلوم کی صورت میں حوالہ دیا کرتے ہیں۔

[۱] بودھی چریا دتار پنجکا صفحہ ۳۵۳۔ سلسلہ بی۔ آئی۔ سنہ ۱۹۰۲ء

باب ۱۱

صورتوں کا باطل ہونا اس وقت سمجھ میں آسکتا ہے جب ان کی اصلی نوعیت
(پرمارتھ روپ) معقول طور پر سمجھی جاوے کہ اعلیٰ مرکب کے بے جوہر پیداوار
کا تسلسل ہیں۔ یہی بات عالم پر صادق آتی ہے، جو تضیاد سے بری رہتا ہے اور ہمارے
تمام عملی تجربے میں حقیقت کی صورت سے ظاہر ہوتا ہے جب یہ سمجھیں کہ
ان ظواہر کی نوعیت بذات خود نہیں ہے اس وقت ان کو باطل سمجھا جاتا ہے۔
تمام فلسفے کی تعلیم عالمی صورتوں کو موضوعی و معروضی قیاس کرتی ہے اور
یہ کوشش کی جاتی ہے کہ ان چیزوں کا عقلی اندازہ و تحلیل کی جائے۔ ان عالمی
ظواہر کے تجربے اور ان کی عقلی توجیہ عقل سے ہوتی ہے ان کی حقیقت محض
علت و معلول کا بہاؤ ہے جو جوہریت سے خالی ہے ایک محدود طریقے کی
حد تک صورتِ عالم بطور حقیقت صحیح ہے اور جب تک جہالت کا پردہ ہماری
آنکھوں سے نہیں اٹھتا ہے یہ صداقت (ستیہ) عالم کے نام سے موسوم رہتی
ہے اسی کو لوک سم ورتی کہتے ہیں عالمی صورت ادراک کے عالم التباس
مثلاً رسی کا ٹکڑا سانپ معلوم ہوتا ہے یا ایک شخص ریگستان میں
سراب دیکھتا ہے) کے مقابل حقیقی ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ اگر عالمی صورت خود اپنا جوہر نہیں رکھتی ہے تو یہ معلوم
کس طرح ہوتا ہے کہ وہ ایک جوہر رکھتی ہے اور آخر یہ عالمی منظر نظر ہی کیونکر آتا ہے
۵ اس سوال کا ناگارجن یہ جواب دیتا ہے کہ عالم کی صورت خواب یا سراب
کی طرح ہے خود تو کوئی حقیقت نہیں رکھتی لیکن معروضی صورت، حقیقت کا اظہار
کرتی ہے۔ عالم محض لاشے نہیں ہے کہ وہ آسمانی کنول یا خرگوش کے سینگ کی طرح ہو
جو محض غیر موجود (اودیہ مان) ہیں پس نہ صرف صداقت مطلقہ (پرمارتھ) ہے بلکہ مظہری
عالم کی اضافی صداقت (لوک سم ورتی ستیہ) بھی ہے۔ جیسی التباس، توہم اور ان کے
مثل جو چیزیں ہیں ان کی تردید عام تجربے (لوک سم ورتی یا متھیا سم ورتی) سے کی جاتی
ہے اور وہ بھی ہیں جو وجود نہیں رکھتیں جیسے خرگوش کے سینگ، صورت عالم کی غلطی

[1] مادھمیہ میک سوتر ۲۳، ۸۔

باب ۱۱

(وبیر پاس) چار قسم کی خیال کی جاتی ہے۔ عارضی کا خیال بطور ازلی، المی کا خیال بطور لذتی، ناپاک خیال بطور پاک، غیر روحی کا خیال بطور روحی ہے یہ غلطی جہالت (اودیا) کی وجہ سے ہے چیندرکیرتی یہ فقمرہ آریادرڈھاتئے پری پریچھا سے نقل کرتا ہے کہ ایک شخص خواب دیکھتا ہے کہ ملکہ کے ساتھ ہم بستر ہوں اور نوراً خیال ہوتا ہے کہ اس کا پتا مل گیا ہے اور وہ جان بچانے کے خوف سے بھاگنے کی کوشش کرتا ہے (پس وہ ایک عورت کے وجود کا ادراک کرتا ہے۔ حالانکہ وہاں کوئی عورت نہیں ہے) اسی طرح ہمیشہ ہم غلطی کرتے ہیں جب کہ ہم گوناگوں عالمی صورت کے ادراک پر اصرار کرتے ہیں گو وہاں کوئی صورت نہیں ہے[۱]

ایسی غلطی کی تشلیں بالطبع یہ سمجھاتی ہیں کہ کوئی حقیقت ضرور ہے جس کو غلطی سے دوسری چیز سمجھ لیا گیا ہے جیساکہ ابھی تشریح کی گئی ہے کہ بدھ کے پیرو زور دیتے ہیں کہ بلا شک خواب میں التباسی صورتیں معروضی طور پر معروضی استحضارات معلوم ہوتی ہیں جن سے ہم گذشتہ میں واقف تھے یہاں ہم جن تجربات سے گذرتے ہیں حقیقت میں وہ کسی حقیقت پر قائم یا اطلاقی نہیں ہیں۔ اس نوبت پر شنکر کو اختلاف ہے یہ برہم سوتر کی شرح کی تہمید میں لکھتا ہے تمام التباسی ادراک کی اصل یہ ہے کہ غلطی سے ایک چیز کو دوسری چیز اس طرح سمجھ لیا گیا کہ ایک چیز کی کیفیت، خصوصیت یا عرض کو دوسری چیز کی کیفیت خصوصیت یا عرض تصور کر لیا۔ التباس کی تعریف یہ ہے کہ وہ چیز جو گذشتہ تجربے میں آچکی ہو اس کے معروض کو باطل صورت عطا کی جائے۔ اور وہ چیز

---

[۱] اہاچتوارد وپریاسا بجھنتی: تدیتھا پرتک شن ویاسن سکندھ پنچکے یوزتیم اتی گراہ ساوپریاسہ ...... دکھ آتمکے سکندھ پنچکے یہ سکھم اتی وپری تو گراہ شوپرد وپریاسہ ...... شریرم اشیوچی سوبھادم تتریہ سوچیتوبن گراہ سہہ وپریاسہ ...... پنچ سکند ہم نرانکم شمین یا آتما گراہ ان آتمنی آتما بھی نویشہ سہہ وپریاسہ چندرکیرتی کی شرح مادھیمیک سوتر ۱۳، ۲۳ اس کا مقابلہ یوگ سوتر ۲، ۵ سے کرو انند آشرم سلسلہ۔

[۲] چندرکیرتی کی شرح مادھیمیک سوتر ۲۳، ۱۳۔

باب ۱۱

یاد کی شبیہ کے مثل تھی۔ اور کسی نے یہ بھی تشریح کی ہے کہ ایک چیز کی خصوصیت کا باطل ایجاب دوسری چیز پر کیا جائے۔ دوسرے اس کی تشریح کرتے ہیں یہ غلطی اختلاف کے عدم تصور کی بناء پر ہے جو مابین ان دو چیزوں کے ہے ایک وہ جو غلطی سے ادراک ہوئی اور وہ معروض جو غلطی سے مدرک ہوا جس کی وجہ سے اول الذکر کو غلطی سے وہ چیز سمجھ لیا گیا۔ اور دوسرے خیال کرتے ہیں کہ ایک شے بجائے دوسری کے غلط استحضار ہوئی۔ التباس اس پر مشتمل ہے کہ اول الذکر عینیت کو خیال کرنا کہ وہ عجیب خصوصیات سے متصف ہے (وپریت دھرمتو) ان تمام مختلف طریقوں کی تحلیل سے التباس اساساً لاشے معلوم ہوتا ہے کہ ایک چیز کی باطل صورت کے ساتھ دوسری چیز کی خصوصیات کو متعلق کر دیا۔ پس یہ ہو سکتا ہے کہ گھونگا چاندی معلوم ہو یا چاند دو چاند نظر آئیں[۱]۔ شنکر کی رائے میں چونکہ کلی ذات (پرتیگ آتما) ہمارے احساس "میں" سے محسوس ہوتی ہے اور چونکہ ہر تجربے میں نوری ہے (اپروکش) وہ مطلقاً تجربے میں غیر مذکورہ یا غیر منظہرہ (اوپشئے) نہیں ہے اس لئے یہ بالکل امکانی ہے کہ غیر ذات (ان آتما) کے خصوصیات ذات کلی پر التباساً عاید کر دیے گئے ہوں۔ ذات کلی پر غیر ذات کا اور اس کی خصوصیات کا اطلاق التباسی جہالت (اودیا) کہلاتا ہے۔

گوڈپاد کی کاریکا ۱، ۱۷ کی شرح میں شنکر کہتا ہے جبکہ رسی کا ٹکڑا باطلاً سانپ نظر آتا ہے تو یہ محض باطل اطلاق یا صورت ہے لیکن وجود نہیں ہے۔ سانپ کی التباسی صورت واقعاً اصلی سانپ کو وجود میں نہیں لاتی جب صحیح علم پیدا ہوتا ہے تو موخر الذکر بعد میں غیر موجود ہو جاتا ہے۔ اس خیال سے کہ یہ محض التباس ہے اور رسی کے سانپ کی کوئی حقیقت نہیں ہے[۲]۔ گوڈپاد کی کاریکا پر شرح کرتے ہوئے شنکر

[۱] شنکر کی ادھیاس بھاشیہ برہم سوتر پر نرنے ساگر پریس۔

[۲] اج دام سرپ اِیوکلپت وات نہ تو سہ و دیتے۔۔۔۔۔۔ نہ ہی رج دام بھرانتی بدھیا کلپتیہ سرپو ودیمانہ سال ودیک توئی وِرتہ۔ تت اِدم پرپنچا کیم مایا ماترم۔ گوڈپاد کاریکا ۱، ۱۷ آنند آشرم۔

باب ۱۱

تشریح کرتا ہے اور گوڑ پاد کی رائے کو مانتا ہے کہ عام تجربے کی دنیا خواب کی طرح التباسی ہے۔ خواب باطل ہوتے ہیں ایک شخص خواب میں تجربہ کرتا ہے کہ وہ دور دراز مقامات کو جا رہا ہے جب وہ بیدار ہوتا ہے تو محسوس کرتا ہے کہ وہ تھوڑی دیر سویا ہے اور وہ بستر سے ایک قدم بھی دور نہیں گیا۔ پس خواب کے تجربے باطل ہیں اس لئے کہ بیداری کے تجربوں سے ان کی تردید ہو جاتی ہے لیکن بیداری کے تجربے جو خوابی تجربوں کے مثل ہیں یہ بھی مساویاً باطل ہیں اس لئے کہ دونوں قسم کے تجربے موضوع و معروض کی دوئی پر مشتمل ہیں اور وہ اساساً کم و بیش یکساں ہیں پس اگر ان میں ایک باطل ہے تو دوسرا بھی باطل ہے۔ صورت عالم کے تجربے التباس کی دوسری مشہور مثالوں کی طرح ہیں جیسے کہ سراب۔ چونکہ نہ ابتدا میں اس کا وجود تھا، نہ آخر میں ہوگا، نہ صورت کے درمیانی وقفے میں ہو سکتا ہے یہ اعتراض ہے کہ ہمارے بیداری کے تجربات عملی مقاصد کو پورا کرتے ہیں اور ان سے صداقت کی افادی جانچ متلازم ہے جو خوابی تجربوں میں نہیں ہوتی ہے۔ پس یہ غیر صحیح ہے کہ بیداری تجربوں کی افادی جانچ کی تردید خوابی تجربوں سے ہو سکتی ہے۔ مثلاً ایک شخص پر تکلف دعوت سے فارغ ہو کر سوتا ہے اور خواب میں دیکھ سکتا ہے کہ چند دن سے فاقے کر رہا ہے نفس کی ہماری باطنی دنیا اور اس کے تجربات اور خارجی معروضی عالم دونوں کے دونوں باطل مخلوقات ہیں[1] لیکن گوڑ پاد اور شنکر اس میں شونیہ واد بودھوں سے اختلاف کرتے ہیں وہ خیال کرتے ہیں کہ باطل پیدائش میں بھی تھوڑی بہت بنیاد صداقت پر ہوتی ہے اگر رسی سانپ نظر آئی تو سانپ کی التباسی پیدائش رسی کی تھوڑی بہت بنیاد صداقت ہے۔ اور باطل پیدائش اور باطل صورت صداقت (اسد) کی قوی اساس کے بغیر نہیں ہو سکتی جو ان کے تحت بنیاد ہے[2]

---

[1] گوڑ پاد کی کاریکا ۲، ۱ تا ۱۲ پر شنکر کی شرح۔

[2] ایضاً ۶۰۱۔

باب ۱۱

یاد ہوگا کہ ناگارجون نے تمام صورتوں کو باطل ثابت کرنے کی سعی کی تھی بدیں وجہ کہ ان کا وجود ایک دوسرے پر منحصر ہے اور کوئی ایسی چیز نہیں جس سے خود ان کی نوعیت معلوم ہو سکے تمام ظواہر پر معقولیات کا اطلاق ہوتا ہے اور کوئی چیز نہیں بچتی ہے جو اضافی یا انحصاری نہ ہو جو شے خود اپنی نوعیت سے بدیہی نہ ہو۔ اور بغیر دوسری چیز کا حوالہ دیے عقل میں آ سکے یہ آپس میں منحصر ہونا اور اضافیت جو تمام ظواہر کی ہے اس کو ناگارجون لاشیئیت یا شونیہ یا کہتا ہے کوئی ایسی چیز نہیں ہے کہ دوسری چیز کے تعلق اظہار کے بغیر مطلقاً اس کا ایجاب کیا جا سکے نہ خود کوئی چیز اپنی اصل رکھتی ہے پس تمام صورتیں ایک دوسرے پر منحصر ہیں اور التباسی مخلوق ہیں اور وجوباً یہ باہمی انحصار کا ثبوت ہی ان کے بے اصل ہونے کی دلیل ہے۔ کہیں اساس صداقت نہیں ہے کوئی چیز اصل نہیں رکھتی ہے۔ شنکر اور گوڑپاد نے اس کے ثبوت کی کوشش نہیں کی کہ کیوں باطنی عالم افکار یا تصورات، جذبات، ارادے اور خارجی عالم معروضات کو التباسی ظواہر سمجھا جائے۔

۸ ان کا اصلی خیال اس ادعائی بیان پر مشتمل معلوم ہوتا ہے کہ تمام ظواہر یا تجربات اسی طرح باطل ہیں جس طرح خواب کے تجربے باطل ہیں بیداری کے تجربوں کی ناقص تمثیل سے دلیل کا کام لیا، اور ظواہر کی کثرت کو بالکل باطل قرار دیا۔ لیکن ساتھ ساتھ یہ بھی زور دیا جاتا ہے کہ ان باطل مخلوقات کے لئے ایک اساس صداقت ضرور ہونی چاہئے یہ تغیر پذیر تجربات ایک غیر متغیر اساس ضرور رکھتے ہیں۔ جن پر یہ لگے ہوئے ہیں۔ اور یہ اساس ذات (آتما) یا برہم ہے۔ یہی وہ چیز ہے جو مستقل، غیر متغیر، حقیقی ہے۔ یہ ذات خالص فہم کا وجود ہے۔ جو ایک واحد تلبیقی اکائی ہے۔ جس میں تمام اختلافات اور دوئی کی نفی ہے (دِ شدھ۔ وگیانی۔ مانز۔ نتا۔ دوئے۔ روپینا)[1] جس طرح "سانپ" کی باطل پیدائش "رسی" کی مثال میں ظاہر ہوتی ہے۔ پس تمام

---

[1] گوڑپاد کی کاریکا ۲، ۱۷۔

ایسے قضایا تمام کے تمام محض اثبات ہیں جو ذات سے متلازم ہیں جیسے کہ "میں خوش ہوں"، "میں ناخوش ہوں" "میں ناواقف ہوں" "میں پیدا ہوا ہوں" "میں بوڑھا ہوں" "میں جسم کے ساتھ ہوں۔ میں ادراک کرتا ہوں وغیرہ" یہ سب باطل ہیں اور تغیر پذیر التباسی اثبات ہیں اور صرف ذات ہے جو ایسے تمام قضایا میں مستقل ہے اور ذات ایسے تمام اثبات سے مختلف ہے یہ خود درخشاں ہے، خود ظہوری ہے اور خود مطلقاً منور ہے۔

باہمی انحصار پر تی تیہ سمت پاد کی معقولیت کا اطلاق کرتے ہوئے ناگارجن نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ کہ وہ کوئی چیز نہیں ہے جس کو کسی چیز کی اصل کہا جائے جیسی کہ وہ چیز ہے بہر حال اس نے اس کی تشریح نہیں کی اس طرح ظاہر وجود میں آئے جو باہمی مخلوقات کے سوا کچھ نہیں ہیں اور کس طرح بے اصل انحصاری مظہر کی صورتِ عالم خود کو ثابت کرتی ہے۔ شنکر نے قوی منطقی طریقے سے ثابت کرنے کی کوشش نہیں کی کہ صورت عالم باطل ہے۔ اس نے صرف یہ فرض کر لیا اس لئے کہ اپنشد برہمہ کو آخری حقیقت کہتے ہیں شنکر اس سوال کی گہرائی میں نہیں جاتا کہ کیونکر صورت عالم نے خود کو ظاہر کیا وہ اس سوال سے گذر جاتا ہے اور اصرار کرتا ہے کہ صورت عالم جہالت (اودیا) کی بنا پر ہے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ہست ہے یا نیست ہے۔ یہ محض التباسی ہے وہ گھونگے کی طرح ہے جو چاندی معلوم ہوتا ہے لیکن پدمپاد جس نے ایک شرح پنچ پادیکا[1] شنکر کی شرح برہم سوتر ولیا کے پہلے چار سوتروں پر لکھی ہے وہ کہتا ہے کہ متھیا گیان "باطل تصور" کے لفظ کے یہ صحیح معنی کہ وہ قوت یا طاقت یا بالقوہ حالت (شکتی) جہالت ہے جو مادیت (جڑاتمکا اودیا شکتی) سے بنی ہے۔ اور یہ بالقوہ حالت ہے جو صورت عالم کے مادے (اپادان) میں خود کو تبدیل کرتی ہے۔ یہ باطل تصور برہم سوتروں کی شنکر کی اپنی شرح کی تمہید میں

۹

---

[1] پنچ پادیکا صفحہ ۴ وجیانگرم سنسکرت سلسلہ ۱۸۹۱ء۔

آیا ہے۔ اس سلسلے میں یہ خیال رہے کہ شنکر کے فلسفے کے رو سے نہ صرف معروضی عالم عالمی صورتوں سے بنا ہوا ہے بلکہ موضوعی عالم جو تمام تجربات و معلومات کا منبع ہے۔ ذات سے وابستہ ہے پس جب ایک شخص "میں" کہتا ہے۔ اس ایغو یت کی تحلیل کی جائے تو اس کے دو اجزا ہوتے ہیں ایک واحد، خالص، ذی فہم یا خالص شعور ہے۔ دوسرا تصور موضوعیت جو خالص فہم سے منور و مظہر معلنہ ہے جو اس کے ساتھ باطل طور پر وابستہ ہے تصور موضوعیت کی غایت مادیت یا معروضیت ہے جو قوت فہم خالص سے متحرک ہے اور یوں قضیے کا سبب ہے "میں ہوں" یا میں آدمی ہوں[1] یہ اور یا شکتی یا اودیا کی قوت، ذات خالص میں قائم ہے ایک طرف تو اس کا میلان ہے کہ خود کو اصلی فطرت میں بطور برہمہ ظاہر کرے۔ دوسری طرف خود کو مختلف تصورات میں متغیر کرتی ہے جو ہمارے عام نفسیاتی تجربۂ ذات سے متلازم ہے[2]۔ یہ التباس نفسیاتی کیفیات کے تلازم پر مشتمل ہے جیسے کہ خیال، احساس، ارادہ وغیرہ۔ اور یہ ماوراء یا کلی ذات (پرتیک چیتی) سے وابستہ ہیں۔ یہ نفسیاتی تعینات ایک دوسرے سے مربوط ہیں پس لذتوں سے لطف اٹھانے کے لئے انسان کو چاہئے کہ پہلے فعل کرے اور فعل اس وقت کر سکتا ہے جب کہ وہ محبت نفرت، خواہشات سے معمور ہو۔ اور ایک شخص دشمنی و محبت جبھی رکھ سکتا ہے جس نے آلام و خوشیوں کا تجربہ کیا ہو۔ پس یہ نفسیاتی تعینات ایک بے آغاز دائرے میں ہمیشہ سے طبعاً ماوراء خود ایک منور ذات سے وابستہ ہیں[3] اس بحث سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے جیسا کہ پدمپادو یا پرکاش آتمن تشریح کرتا ہے کہ

---

[1] اسمت پرت یئے یوَ ندم۔ اَمشش چد۔ ایک رسہ تس مُس تد۔ بل زر بھاسیت ننیا گکشنَ نو یسد۔ ارتھسیہ تتیا بھی مانسیہ سمبھدیوا و بھاسہ سہ او ادھیا سہ ایضاً صفحہ ۳۔

[2] اَتہ با پرتیک۔ چیتی برہمہ سُورہ پا دبھا سَم پرتی بدھ نا تی انہکارا دیہ۔ اتد۔ روپ۔ پرتی بھاس۔ نمتم چہ بھوتی۔ ایضاً صفحہ ۵۔

[3] پرکاش آتم کی پنچ پادیکا ویورن صفحہ ۱۰ اوجیانگرم سنسکرت سلسلہ سنہ ۱۸۹۲ء۔

باب ۱۱

اگیان یا جہالت ایک ناقابل تعریف مادہ ہے جس کے تغیرات سے موضوعی نفسیاتی تجربات اور معروضات کا عالم وجود میں آتا ہے۔ یہ اگیان بودھی اگیان نہیں ہے مثلاً ایک غلط تصور، یا غلط خیال، اور نہ یہ ادھیاس یا التباس ناگارجن کا (وی پر یایا) یا غلطیاں ہیں۔ اس لئے کہ یہاں پر یہ ایجابی قوت یا مادہ ہے پیا پرکاش آتم استدلال کرتا ہے کہ تمام معلولات کے پس پشت علت ہوتی ہے جو اُن کا مادہ یا مواد بن جاتی ہے۔ صورتِ عالم بھی ایک معلول ہے کسی مادے کا ہونا وجوبی ہے جس سے وہ پیدا ہوا ہے۔ اگیان اس کی مادی علت ہے[1] جو اعلیٰ ذات میں بطور جدا قوت کے موجود ہے۔ پس اودیا ذات میں یہ بالقوۃ جہالت (اودیا) خود اپنی نوعیت سے ایجابی ہے اس ایجابی اگیان کا براہ راست ادراک ہوتا ہے جب کہ فوری ادراک ہوں جیسے میں خود کو اور دوسروں کو جانتا ہوں۔ اور یہ اطلاق سے بھی منتج اور متصور ہو سکتا ہے[2]۔ یہ امر کہ اگیان یا اودیا ماوراء ذات میں قوت عرض لانیفک ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس پر منحصر ہے بہر حال اودیا قوت نہیں ہے بلکہ جوہر یا عینیت ہے جس میں چند قوتیں ہیں جن کی مدد سے وہ خود کو معروضی و موضوعی عالمی صورتوں میں تبدیل کر لیتی ہے تاہم یہ قوت یا شکتی کہلاتی ہے اس لئے کہ یہ ماوراء ذات پر منحصر ہے اور جب اودیا اور اس کے تغیرات ذات پر پورے طور پر منحصر ہیں تو ذات تمام معلول کی مادی علت ہوئی۔ یعنی تکوینی ظواہر عالم نفس[3]

---

[1] پرومچہ کاریم سپادانم بھاو کاریت توات گھٹادودواتی انومانات .... تسمان تھیارتھہ۔ تیج گیانات کم، تھیا بھو تم ادھیاتم اپادان کارن ساپیک شم .... تھیا گیانم اپادہیاس اپادانم پنچ پادیکاوی ورن صفحات ۱۱ تا ۱۴۔

[2] دیکھو صفحہ ۱۳۔

[3] تنک تراتی آتم۔ پر۔ تنتر یتا آتمنہ سروکاریہ اپادانیہ نرود ھرت توہ آتم کارنتو نرودات توات آتم۔ پر۔ تنتر تواچہ شکتی مت یام اپی شکتی۔ تنبہ ایجابریۃ اکہند انند منی کی تتو دیپن صفحہ ۱۰۵ چوکھمبہ سنسکرت بک ڈپو بنارس ۱۹۰۲ء۔

باب ۱۱

ذات نہ صرف اگیان سے موصوف ہے لیکن اس کا ایک ادنیٰ وظیفہ ہے خود اگیان کی وجہ سے ردعمل کرتی ہے حالانکہ خود منور و روشن ہے اور اس اگیان کی کثیر قوتیں ہیں کہ وہ ذات کو چھپا لیتی ہیں اور اس کو اگیان تغیرات کے تمام عالمی لواہر کے تحت ایک اساس کی حیثیت حاصل ہے[1]

اَپیّے دِکشت اپنی سدھانت لیش میں یہ ارتھ تتو کے مصنف کا حوالہ دیتا ہوا اس مسئلے کو یوں مختصر بیان کرتا ہے کہ برہم اور مایا دونوں باہم علت مادی بنتے ہیں (اُبھیسم ریاپادانم) پس اس وجہ سے عالم کی صورت میں دو ممیز خصوصیتیں ہیں کہ وُجود (ستتا) تو اس میں برہمہ کی وجہ سے ہے اور ماقیت (جاڈیہ) مایا کے سبب سے ہے برہمہ علت ہے جو مایا کی غیر متغیر اساس ہے اور مایا علت ہے کہ وہ مادہ ہے جو واقعتاً تغیر برداشت کرتا ہے[2] واچسپتی مشرا کا بھی خیال ہے کہ برہمہ اپنی اودیا سے شریک کار ہو کر مادی علت عالم (اودیا. سہیت. برہمو پادانم) ہے[3]۔ وہ اپنی بھامتی کے شروع میں ایک تعریفی بھجن دیتا ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ برہمہ اپنے ساتھی کے ساتھ ہے یہ ناقابل تعریف اودیا ہے۔ سارے معروضی عالم کی غیر متغیر علت ہے[4]۔ بہرحال سروجنا تم منی عالم کی پیدائش میں مایا کو برہمہ کا ہم پلہ نہیں قرار دیتا کہ برہمہ حقیقی مادی علت عالم بذریعۂ مایا ہے اس لئے اور خیال کرتا ہے کہ موخر الذکر علت ہے۔ اور برہمہ مطلق متغیر نہیں اور خود وہ اس کی علت نہیں ہے۔ جب ہم برہمہ کو بطور علت کہتے ہیں تو وہ بعید اور متغیرہ مفہوم (اُپ لکشن) ہے جو بذریعۂ مایا ہے[5] اپیّے دکشت نے

---

[1] - اَتہ سوپرکاشہ پی آتمنی وچیتر شکتی بھاو۔ رُوپاودیا۔ پریکیتم اَورتم دُرآیہ نوم رامانند سرسوتی دی ورن اَپن یاسہ صفحہ ۱۶ چوکھما سنسکرت بک ڈپو بنارس سنہ ۱۹۰۱ء۔

[2] - سدھانت لیش صفحہ ۱۲ وی ایس سلسلہ سنہ ۱۸۹۰ء

[3] - بھامتی شنکر بھاشیہ پر ۱/۱/۲ نارائن ساگر پریس سنہ ۱۹۰۴ء۔

[4] - انروا چیاَ اودیا دوتی تیہ سچکا وسیہ پربھوتو دی مدتا یس اُن تے وِیاوانل تیجوب۔ اَون یہ۔ ایضاً صفحہ ۱

[5] - سمکشیپ شاریرک ۱/ ۳۳۳، ۳۳۴ بھاؤ شاستری ایڈیشن۔

سدھانت مکتاولی کے مصنف کا حوالہ دیا ہے یہ تسلیم کرتے ہوئے کہ مایا ہے صرف مایا ہے جو صورتِ عالم کا مادہ ہے۔ اور کسی طرح بھی برہمہ عالم کی علت مادی نہیں ہے وہ صرف مایا کی اساس ہے اور اس لحاظ سے اُس کو علت مادی کہتے ہیں[1]

یہ تو صاف ظاہر ہے کہ عالم کی صورت کی پیدائش میں ذات یا برہمہ اور مایا کے تعلق کی نوعیت کے بارے میں اختلافات اور آرا محض علمی مناظرے ہیں جو الفاظ و طرق اظہار وغیرہ کے مباحث ہیں جن کی کوئی فلسفیانہ اہمیت نہیں ہے جیسا کہ ہم نے کہا ہے کہ شنکر کے دل میں یہ سوالات پیدا ہی نہیں ہوئے نہ مناسب طور پر ان کی واضح شرح کی کہ اودیا کی نوعیت اور برہمہ کا تعلق کس قسم کا ہے۔ برہمہ اور مایا مادی مواد فراہم کرتے ہیں وہ کس طرح عمل کرتے ہیں عالم التباس ہے اور برہمہ اساس حقیقت ہے جس پر یہ التباس نمودار ہوتے ہیں اس لئے کہ التباس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ کوئی چیز ہو جس پر وہ ظاہر ہوں۔ اس نے کبھی ان دشواریوں کو محسوس نہیں کیا جو بالطبع نظریے سے مربوط ہیں۔ پس انھوں نے اس تعلق کے ثابت کرنے کی کوشش نہیں کی جو برہمہ اور مایا میں وہمی نمائش عالم کے بارے میں ہے۔ ان رایوں کے خلاف معقول اعتراض

یہ ہے کہ لفظ اودیا (سلبی صفت اَ اور ودیا علم سے مرکب) جس سے مراد یا تو عدم علم (ودیا ابھاوہ) یا باطل علم (متھیا گیان) ہے لیکن ان دونوں معانی میں قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے کہ وہ علت مادی اور جوہری مواد کسی چیز کی ہوں اس لئے کہ باطل علم کسی چیز کے بنانے کا مواد نہیں ہوسکتا[2] آنند بودھ بھٹارک نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ یہ اودیا نفسیاتی جہالت نہیں ہے بلکہ ایک خاص اصطلاحی مقولہ ہے جو ازلی اور ناقابل تعریف ہے اس مقولے کا ماننا

---

[1] سدھانت لیش صفحہ ۱۳ ودی یس سلسلہ سنہ ۱۸۹۰ء

[2] کنو ودیا ریکم ودیا بھاو... متھیا گیان... جیت سمبھوا بی کارنم اودیہ تواتت آنند بودھ کا نیا مکرند صفحہ ۱۲۲ چوکھمبا سنسکرت بک ڈپو بنارس سنہ ۱۹۰۱ء

باب ۱۱

ایک مفروضہ ہے جو صحیح اور جائز ہے اس لئے کہ اس سے واقعات کی تشریح ہوتی ہے تمام معلول اپنے تحت کوئی نہ کوئی علت ضرور رکھتے ہیں اور محض آلی علت معلول کی پیدائش کی تشریح نہیں کر سکتی اور معلول جو صحیح نہیں ان کی مادی علت صداقت نہیں نہ وہ علت مادی ہے جو قطعاً موجود نہیں۔ پس مادی علت عالم نہ صحیح ہے نہ کوئی ایسی چیز ہے جو وانغی لاشے ہے اور قیاس ویدانتی اشخاص پر عاید ہوا کہ مادی علت اس عالم کی صورت کی باطل عینیت ہے جو نہ وجود ہے نہ عدم[1]۔ انند بودھ اپنی پر یمان مالا میں واچسپتی کی برہم تتو سمیکشا کا اقتباس دیتا ہے کہ اودیا سلئے جہالت کہلاتی ہے کہ یہ قیاسی مقولہ ہے جو نہ "ہے" نہ "نہیں ہے" پس نا قابل فہم ہے اور اودیا بالخصوص اس نا قابل فہم مقولے کی غیر واضح صورت ہے[2]۔ انند بودھ کا خیال ہے کہ اودیا کو ماننا صرف منطقی نتیجہ ہے کہ صورت عالم کی کوئی امکانی علت بتلائی جائے۔ یہ خیال کرو کہ صورت عالم جیسی وہ ہے اس کی علت کوئی چیز ہو سکتی ہے جو نہ ہے یا نہیں ہے یہ واضح طور پر نا قابل فہم ہے منطقی وجوب اس مقولے کا یہ ہے کہ اس باطل صورت عالم کی جو مادی علت ہے۔ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ وہ وجود یا عدم ہے اس قول سے یہ تصور نہ واضح ہے نہ مطابق، پس اودیا کا تصور صاف طور پر نا قابل وضاحت اور بے ربط ہے[3]۔

۱۴

بودھ مت اور ویدانت میں فکر اور اس کا معروض

ویدانت دوگونہ نقطۂ نظر سے چیزوں پر غور کرتا ہے۔ پہلا نقطۂ نظر آخری حقیقت

---

[1] دیکھو صفحہ ۱۲۲ تا ۱۲۴۔

[2] سد۔ اسد۔ آبھیا نو بھیادی۔ ہرکاریہ اکز وچنی یت توام اِدھی اَودیا نام اودیا توم برہم سمکشا بحوالہ ہرمان مالا چوکھمنبہ سنسکرت بک ڈپو بنارس ۱۹۰۱ء۔

[3] دیے لکشیہ۔ اپو۔ یک ترہی پرتی یوگی۔ نروپ نادھیوک تی کنتو۔ ہرکشن بھلا نہ توایوم رونیایاہ سامن جسیہ سمہادنا یہ اِتی اد آچام۔ پریمان مالا صفحہ ۱۰۔

باب ۱۱

سے منسوب ہے اور دوسرا نقطۂ نظر صورت سے متعلق ہے یہ آخری حقیقت خالص فہم ہے جو خالص انند اور خالص وجود کے عین مطابق ہے اس مفہوم سے آخری حقیقی ہے کہ غیر متغیر خیال کیجاتی ہے۔ ویدانت کی عقل خالص سے مراد عام وقوفی احوال نہیں ہیں اس لئے کہ ان کا ایک موضوعی اور معروضی حامل ہے جو اُن سے خارج ہے یہ خالص فہم، خالص بلاتوسط ہے جو واقعۂ انکشاف کے مماثل ہے جو ہمارے تمام شعوری احوال میں پایا جاتا ہے۔ ایک مفہوم سے ہمارے معروض کے تصورات حوادث ہیں جن میں موضوعی حامل بھی ہے اور معروضی بھی ہے لیکن ان کی خاص صورت ہر مثال میں انکشافی داخلیت یا ترک توسط ہے جو غیر زمانی اور غیر متغیر ہے یہ واقعہ کہ ہم دیکھتے ہیں، سنتے ہیں، محسوس کرتے ہیں، چھوتے ہیں، خیال کرتے ہیں اور یاد رکھتے ہیں۔ اس قول کے مشابہ ہے کہ یہ وقوفی اعمال کی مختلف انواع ہیں لیکن اس وقوف کی کیا نوعیت ہے آیا یہ واقعہ ہے یا فعل ہے جب میں نیلا رنگ دیکھتا ہوں تو ایک چیز نیلی نظر آتی ہے یہ خاص صورت ظاہر ہوتی ہے کہ وہ نیلی ہے اور یہ انکشاف کہ "میں" ادراک کرنے والا ہوں یہ ایسا انکشاف ہے کہ وہ ایک خصوصیت کا انکشاف کہ وہ نیلی ہے اور اس چیز کا انکشاف جو نیلی معروض کہلاتی ہے جب انکشاف ادراک میں ہوتا ہے تو وہ واحد ہے اور وہ معروض اور اس کی صورت دونوں کا اظہار کرتا ہے کہ وہ نیلے رنگ کی خصوصیت رکھتا ہے یہ انکشاف کسی ربط کی پیداوار نہیں ہے جو معروض وصورت کی خصوصیت کے مابین قائم رکھتا ہے اس لئے کہ صورت کی خصوصیت نیلے اور معروض میں منکشف ہو چکی ہے خود انکشاف بدیہی ہے اور بذات خود قائم ہے خواہ میں دیکھوں یا سنوں یا محسوس کروں یا تغیر کردں یہ امر واقعہ ہے کہ ایک قسم کا انکشاف ہے جو علیٰ حالہ قائم ہے۔ ہمیشہ انکشاف خود قائم ہے اور تغیرات نہیں برداشت کرتا جبکہ اس کے شمولات برداشت کرتے ہیں۔ مجھے یاد ہے کہ میں نے پانچ منٹ پہلے ایک نیلی چیز دیکھی تھی لیکن جب میں خیال کروں تو مجھے نیلی چیز کی صورت کا ادراک ہوتا ہے جس کے ساتھ زمانی ومکانی علائق ہیں جو پیدا ہوتے ہیں یا منکشف ہوتے ہیں لیکن خود انکشاف

۱۴

باب ۱۱

دوبارہ منکشف نہیں ہوتا ہے۔ میں شاعر ہو سکتا ہوں لیکن میں شعور سے واقف نہیں ہو سکتا گو شعور اپنی فوریت میں ہمیشہ موجود ہے لیکن دوسرے شعور کا معروض نہیں ہو سکتا۔ اور ایسی کوئی چیز نہیں ہو سکتی جو آگاہی کی آگاہی یا ایک آگاہی کی آگاہی کی آگاہی ہو گو اپنی مرضی سے ہم ایسے فقروں کو دُگنا تگنا کرتے چلے جائیں۔ جب میں یاد کرتا ہوں کہ میں آج صبح ٹرنٹی کالج میں تھا اس کا مفہوم یہ ہے کہ مجھے وہ شبیہ یاد ہے کہ وہ راستہ ہاؤس آف کا منز پر سے ہو کر چرچ اسٹریٹ اور ٹرینٹی اسٹریٹ سے گزرا ہے۔ ان کے ذریعے میری حرکات زمانی طور پر پیچھے ڈھکیل دی گئیں لیکن یہ انکشاف بطور شبیہ ہے جو حال میں ہوا ہے نہ کہ انکشاف ماضی کا انکشاف ہے۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ یہ موجودہ شبیہ کس طرح خاص شبیہ کا انکشاف کرتی ہے کہ وہ معروض موجودہ انکشاف کا ہے لیکن گذشتہ انکشاف موجودہ سے ممیز نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ ہمیشہ امتیاز شمول پر مبنی ہے نہ کہ انکشاف پر منحصر ہے یوں انکشاف مطابق ہے چونکہ ایسی صورت ہے کہ ایک اظہار انکشاف دوسرے انکشاف کا معروض نہیں ہو سکتا ہے۔ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ الف الف ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ الف دوبارہ خود الف ہو جاتا ہے یہ قواعد کی اصطلاحات کی قیود کی بنا پر عینیت ہے جو یوں متصور ہوتی ہے وہ اس سے مختلف ہے ہم تو عینیت کو بطور نسبت سمجھتے ہیں جب عینیت بطور نسبت ہو تو اس میں قبل سے اختلاف یا غیریت کا مفروضہ ہے پس یہ بذات خود شمول نہیں ہے اور چونکہ وہ شمول نہیں ہے کہ اس کو نسبت کہیں جب کہیں کہ الف الف ہے تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ تمام مختلف مواقع یا شمولات میں جہاں الف ظاہر ہوا اس سے وہی شے ظاہر ہو گی جو پہلے تھی یا وہ یکساں صورت رکھتی ہے یا یہ کہ انگریزی حروف تہجی کا پہلا حرف وہی ہے جو پہلے تھا اس مفہوم سے عینیت فکر کا وظیفہ ہے جو خود عدم ہے لیکن غیریت یا مخالفت کا مفہوم ہے لیکن انکشاف میں کوئی دوسری غیریت نہیں ہے یہ قطعی متجانس اور متواحد ہے لیکن اظہار کی عینیت جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں۔ اس کا یہ مفہوم نہیں کہ ایک ہی چیز کے مختلف شمولات کے مابین

باب ۱۱

انکشاف یکساں طور پر ظاہر ہوتا ہے صرف جوہر خود تطبیقی اور تعدوی یا دوسرے اقسام کے اختلاف سے معرا ہے وہ اب تب یہاں وہاں، ایسا نہ ویسا، اور یہ یا وہ سے بالکل آزاد ہے پس خود شعور کو روشن ذات نہیں کہا جا سکتا کہ وہ صورت و معروض کی نسبت سے ہے یہ انکشاف واقعہ ہے یا عینیت ذات ہے اگر ہم یوں انکشاف پر غور کریں تو یہ غلطی ہے کہ امتیاز کیا جائے کہ ماضی ہے یا حال اس لئے کہ لمحوں کا اسی طرح انکشاف ہوتا ہے جس طرح چیزیں منکشف ہوتی ہیں وہ انکشاف سے متصف نہیں نہ اس کا کوئی جز اس وقوف (انکشاف) خود منور ذات کے مثل ہے کہ ہر چیز کی نسبت دی جائے تاکہ وہ چیز معلوم ہو۔ آیا وقوف فعل ہے یا واقعہ اس کے جواب سے قبل یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ وقوف سے کیا مراد ہے۔ اگر ہم اظہار کے پہلو نظر انداز کر دیں اور نفسی احوال کا ذکر کریں جن پر زمانی یا کیفی خصوصیت کے لحاظ سے غور کیا جا سکتا ہے تو ہم ان کو افعال یا واقعات کہہ سکتے ہیں۔ اگر ہم کسی نفسی حالت پر غور کریں جو چند خصوصیت و ربط اپنے معروض سے رکھتی ہے تو ہم ان پہلوؤں پر غور کریں اگر ہم وقوف پر اس نقطۂ نظر سے غور کر رہے ہیں کہ اس کی آخری صداقت اور حقیقت بطور انکشاف ہے تو وہ بذات بجوبہ و غیر متغیر ہے تمام ربط و خصوصیت کا یہ انکشاف ہے اور وہ بدیہی ہے اور فی الفوران کے باطن اور خارج میں ہے خواہ ہم خواب میں ہوں یا بیدار ہوں خواہ التباس یا صداقت کا تجربہ کرتے ہوں جب ہم اپنے نفسی احوال پر نظر کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں لیکن ایسا شمولات کے حوالے سے ہوتا ہے اس کے سوا ہماری شعوری حیات میں تسلسل ہے۔ ویدانت ہمارے خیالات میں اس تسلسل سے کسی طرح کا اتصال پیدا نہیں کرتا، لیکن استقلال انکشاف واقعہ ہے سوال یہ ہے کہ کونسا جزو انکشاف میں باقی رہتا ہے اگر نفسی احوال جدا کر لئے جائیں یہ سوال اس بنا پر نہیں ہو سکتا کہ نفسی احوال انکشاف کا جزو نہیں ہیں وہ شعوری ہوتے ہیں جب ان کو انکشاف سے منسوب کیا جاتا ہے یہ مقولہ آخری حقیقت ہے یہ ذات یا موضوع نہیں ہے اس مفہوم میں کہ وہ ذات یا ایغو

۱۰

باب ۱۱

متصور ہو کر بالعموم ایغو یا "میں" سے سمجھا جاتا ہے کہ اس قدر شمول ادراک لمحہ ہے اس لئے کہ دوسرا معروض شمول ہے یہ ناممکن نہیں ہے کہ کوئی معروض شمول بغیر انکشاف کے ظاہر ہو کہ میں ادراک کرتا ہوں اسی وقت صریحاً انکشاف ہوتا ہے۔ تصور ایغو یا میں کسی دائم قائم، مستقل ذات یا شخص کا حوالہ نہیں دیتا ہے اس لئے کہ تصور تغیر پذیر ہے جیسے کہ کوئی دوسرا معروض شمول ہے۔ میں کا کوئی معین شمول نہیں ہے کہ وجودی عینیت کے حوالے سے یاد کیا جائے لیکن یہ صرف ایک خاص شیون نفس ہے جو اکثر متلازم ہے اور اضافتاً قائم شمول ہے

۱۶

اور دوسرے متغیر شمولات نفس میں یہ صورت ہے کہ وہ یوں متغیر ہوتا ہے جس طرح دوسری چیزیں متغیر ہوتی ہیں "یہ مجھے معلوم ہے" اس کا یہ مفہوم ہے کہ ایک انکشاف ہے جو ایک ہی لپیٹ میں "میں" اور "یہ" کا انکشاف کرتا ہے جہاں تک انکشاف بطور انکشاف ہے "یہ" اور "میں" یہ موضوعی نفسی حالت میں ظاہر ہوتا ہے جس کا ایک خاص شعوری مرکز ہے جو دوسرے اسی قسم کے مراکز سے مختلف ہے۔ لیکن درحقیقت انکشاف انفرادی نہیں ہو سکتا جو کچھ ہم کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ "میں" یا "میرا" "تو" یا "تیرا" بھی اس سے خارج رہتا ہے یہ سب شمولات ہیں جو خود غیر معین وجود ہیں اور اس اصول انکشاف سے خاص شرائط کے تحت انکشاف ہوتے ہیں یہ اصول انکشاف ایک حقیقت ہے جو بالکل جداگانہ مفہوم رکھتا ہے جس سے وجود کسی دوسری چیز کا معین کیا جائے۔ تمام چیزیں اپنے وجود کے انکشاف کے لئے اصول انکشاف کے تحت ہیں ان کی نوعیت اور اصل اس کے بغیر تعلق بیان یا تعریف نہیں کی جا سکتی ہے یہ بدیہی نہیں ہیں اس اصول کے کسی تعلق سے محض ظاہر ہوتی ہیں ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ اصول نہ موضوعی ہے نہ معروضی، اس لئے کہ تمام تصورات موضوع اور معروض اس سے خارج ہیں اور اس کی صفت نہیں ظاہر کرتے بلکہ خود اس سے منکشف ہوتے ہیں پس دو اصول ہوئے ایک اصول انکشاف اور دوسرا اصول جو کچھ اس سے منکشف ہو۔ اصول انکشاف واحد ہے اور کوئی چیز اس کے مثل نہیں ہے وہ اکیلا حقیقی ہے وہ اعلیٰ اور سب سے صحیح

باب ۱۱

اصول ہے وہ ایک لحاظ سے مطلق ہے اس میں نہ نشو ونما، نہ پیدائش نہ موت، نہ ارتقا نہ تغیر ہے کوئی محدود چیز اس کا جز و نہیں ہوسکتی۔ اگرچہ تمام محدود اس سے برابر منکشف ہوتا رہتا ہے وہ خود اپنی ذات میں کامل و غیر محدود ہے۔ وہ سب پر سایہ فگن ہے زمانی و مکانی حدود اس کو متاثر نہیں کرسکتیں گرچہ ہمیشہ سب اس میں ظاہر ہوتی ہیں وہ نہ میرے سر میں ہے نہ میرے جسم میں ہے نہ اس مکان میں ہے جو میرے سامنے ہے تاہم کوئی ایسی جگہ نہیں جہاں وہ موجود نہ ہو اس کو بعض وقت بطور "آتما" یا ذات کہتے ہیں لیکن اس مفہوم میں کہ اس کی نوعیت معلوم ہو کہ تمام حقیقت کی ماوراء اصل ہے۔ یہ برہمہ ہے۔

اس اصول انکشاف کے سوا جو کچھ ہے بے مادہ ناقابل تعریف مواد ہے جو مایا کہلاتا ہے شنکر ویدانت کے بعض مذاہب میں کہا گیا ہے کہ یہ خالص وکامل التباس بسیطہ ہے کہ چیزیں موجود ہیں جب وہ ادراک کی جاتی ہیں تو لاشیئیت میں تحلیل ہو جاتی ہیں۔ جیسے ہی ان کا ادراک ترک کرتے ہیں اس

۱۷

مذہب کو درشٹی سرشٹی کہتے ہیں یہ ایک اصول ہے جس کی مختصر تشریح دسویں باب میں کی جاچکی ہے[1] اس مذہب کی سب سے اہم تصنیف سدھانت مکتاولی مصنفۂ پرکاش انند ہے[2] معلوم ہوتا ہے کہ پرکاش انند نے یوگ وارسشٹھ

---

[1] تاریخ ہند فلسفہ جلد اول صفحات ۷۷، ۴۲ تا ۴۸ از ایس این داس گپتا، مطبوعہ کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۲۲ء۔

[2] پرکاش انند پرکاش آتم (سنہ ۱۲۰۰ء) کی پنچ پادیکا دیورن اور سروگیاتم منی (سنہ ۹۰۰ء) کی سمکشیپ شاریرک کے دلائل کا حوالہ دیتا ہے اور شری کرہیہ سدھی کے مصنف سوریشور کو مانتے ہوئے حوالہ دیتا ہے۔ اپیے دکشت (سنہ ۱۶۲۰ء) اپنی سدھانت لیش (صفحات ۱۲، ۲۷) میں پرکاش انند کا حوالہ دیتا ہے۔ ناناد کشت پرکاش انند کے مذہب کا متبع اور سدھانت دیپیکا کا مصنف سدھانت مکتاولی کی شرح میں ویدانت اساتذہ کی فہرست دیتا ہے۔ اس فہرست میں وہ پرکاش انو بھوانند نرسمہ اور راگھو نیدر یتی کے نام بیان کرتا ہے، دنیس خیال کرتا ہے (دیکھو پنڈت سنہ ۱۸۹۰ء صفحات ۴۸ تا ۴۹) کہ پرکاش انو بھو وہی ہے

باب ۱۱

سے اس خیال کو حاصل کیا ہے اور اس نے ان چیزوں کا انکار کیا ہے جو ادراک نہ کی جاسکیں (اگیات ستوان بھیؤ گیم) اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اس امر کو تسلیم کرنے کے وجوہ نہیں ہیں کہ خارجی معروض موجود ہیں جب کہ ان کا ادراک بھی نہ ہو یا خارجی معروض اپنے ادراکات سے جدا کسی مستقل حقیقت کے محتاج ہوں۔ وہ بطور ثبوت استعداد ادراک کی جانچ کرتا ہے، وہ ادراک اور اس کے معروض میں فرق قائم کرتا ہے وہ استدلال کرتا ہے کہ آگاہی اور اس کے معروض کے مابین اختلاف ہے۔ وہ آگاہی کی کیفیت ہے خود آگاہی اس کیفیت کو معروض میں نہیں حاصل کر سکتی۔ یہ ایک مرکب کیفیت ہے جو آگاہی اور اس کے مابین اختلاف پر مبنی ہے اس کے خلاف اثبات مغالطۂ ذاتی انحصار (آتما شرے تو) ہے۔ اگر متصورہ اختلاف مرکب ہے جیسے کہ "اختلاف آگاہی اور معروض کے مابین" اگر یہ مرکب کیفیت ہے جو معروض میں موجود سمجھی جاتی ہے اس آگاہی کی نوعیت تحقیق ثابت اور قائم کرنے کی غرض سے یہ فرض کرنا پڑے گا کہ اس کو خود اپنے اوپر منحصر ہونا چاہیے جو کہ مرکب کا ایک جزو معلوم ہوتی ہے اختلاف آگاہی اور معروض کے مابین براہ راست اور فوری ہے جو اسی شے کے متعلق ہے۔ تو گویا یہ کہنا ہوا کہ آگاہی خود سے آگاہ ہے چونکہ وہ خود سے آگاہ ہے اور یہ غیر امکانی ہے اور اس کو ذاتی انحصاریت کا منطقی مغالطہ کہتے ہیں[1]۔ اگر یہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ جو پرکاش آتم سے ہے اور نر سمہہ آشرم منی ہے جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس نے اپیے دکشت کو ویدانت مذہب میں تبدیل مذہب کرایا، اور وہ خیال کرتا ہے کہ پرکاش انند سولھویں صدی کے آخری ربع میں ہوا ہے۔ جو نر سمہہ اور اپیے کے درمیان میں ہے۔ اگرچہ اس کا ایسا زمانہ معین کرنا دشوار ہے جو بالکل درست و صحیح ہو لیکن یہ فرض کرنا دشوار نہیں ہے کہ وہ سولھویں صدی کے آخری نصف میں ہوا ہے، پرکاش انند کا اصول درشٹی سرشٹی قدیم ویدانت کتابوں میں نہیں پایا جاتا ہے یہاں تک کہ سولھویں صدی کے اوائل کی ایک تصنیف بھی ویدانت پری بھاشا کے اس اصول سے واقف نہیں اور اس کے نام کا پہلا ذکر اپیے سے منسوب ہو سکتا ہے جو سولھویں اور سترھویں صدی کے مابین ہوا ہے پس یہ یقین کیا جاسکتا ہے کہ پرکاش انند سولھویں صدی کے آخری نصف میں ہوا ہے۔

[1] سدھانت مکتاولی مطبوعہ پنڈت میں ۱۸۸۹ء صفحات ۲۴۷ تا ۲۴۹۔

باب ۱۸

تسلیم کیا جائے کہ یہ مرکب کیفیت ("معروض سے آگاہی کا اختلاف") بذریعہ حواس براہ راست معروض میں ادراک کی گئی ہے تو یہ فرض کرنا پڑے گا کہ آگاہی کے پیدا ہونے سے قبل ہی یہ مذکورہ مرکب کیفیت معروض میں موجود ہے اور اس سے ایک غیر امکانی مفروضہ برآمد ہوگا کہ مرکب کیفیت جس کی آگاہی ایک جزو ہے، پہلے ہی سے موجود تھی کہ قبل ازیں آگاہی پیدا ہو۔ اگر ادراک براہ راست آگاہی، آگاہی اور اپنے معروض کے مابین اختلاف کو ثابت نہیں کر سکتی تو کوئی بھی انتاج نہیں ہوسکتا جس کے بارے میں فرض کیا جا سکے کہ وہ ایسا کر سکتا ہے۔ پس انتاج کی یہ صورت ہوگی "کہ معروض خود اپنی آگاہی سے مختلف ہے اس لئے کہ وہ بالکل مختلف قسم کی کیفیات اور خصوصیات سے متصف ہے"[1]۔ لیکن یہ کیسے معلوم ہوسکے کہ معروض ایسی کیفیتیں رکھتا ہے جو اپنی آگاہی سے بالکل مختلف ہیں چونکہ معروض اور اس کی آگاہی کے مابین اختلاف پر مقابلہ کیا گیا اور وہ ادراک یا کسی دوسرے ذریعے سے ثابت نہ ہوسکا پرکاش انند کہتا ہے کہ دلیل اطلاق (ارتھا پتی) ایجاب کی گئی ہے وہ غیر صحیح ہے کہ آگاہی سے یہ مراد ہے کہ کوئی چیز قبول کی گئی ہے جو اس آگاہی سے مختلف ہے جس آگاہی کا ایجاب کیا گیا ہے اس لئے جب تک کوئی چیز نہ ہو علم نہیں ہے۔ پرکاش انند اس قیاس کی غیر صحت کے لئے اعتراض کرتا ہے جو کہ وجوباً معروض میں علم درکار ہے۔ وہ کہتا ہے آیا ایسا اطلاق معروض ممکن ہے جو شرطی علم کے واسطے ہو اور اس سے علم کی پیدائش (اُست پتی) اس کی بقا یا اس کی ثانوی وقوف سے منسوب کیا جاسکے۔

پرکاش انند پہلے متبادل کے بارے میں کہتا ہے کہ ویدانت کی رو سے شعور دائم وجود ہے اور وہ ہرگز پیداوار نہیں ہے اگر اس کو پیداوار سمجھا جائے تو خود عمل وقوف اس کے پیدا کرنے کے لئے علت غائی متصور ہوسکتا ہے۔ اور اس پر اصرار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ خارجی معروض کی موجودگی تمام صورتوں میں علم پیدا کرنے کے لئے ضروری ہے۔ اگرچہ یہ قابل استدلال ہے۔

[1] ۔ دِم تو وِشیہ ئو ۔ وِشیہ ۔ گیاناد بھِدیتے تَد وِرودَہ ۔ دھرماتسریت توات ایضاً صفحہ ۲۵۲۔

باب ۱۱

که ادراک میں معروض کا وجود لازمی ہے اور کوئی خیال نہ کرے گا کہ انتاجی علم کے پیدا کرنے میں خارجی معروض لازمی سمجھا جائے اس واقعے سے ظاہر ہے کہ ایسے علم کے پیدا کرنے کے لئے خارجی وجود معروض لابدی نہیں ہے۔ اب رہا بقائے علم کا سوال، یہ کہا گیا ہے کہ آگاہی معروض نہیں رکھتی ہے کہ وہ اپنے مقام اور جوہر (آشرے) کو اس طرح سے جانتی ہے کہ معروض کی عدم موجودگی جو آگاہی سے الگ ہو اس کو ناممکن بنا دے گی کہ آگاہی اس کو قائم رکھ سکے

۱۹

اگر یہ فرض کیا جائے کہ علم کسی چیز میں قائم ہے تو وہ چیز وقوفی معروض نہ ہو بلکہ خود واقف ہو جیسا کہ نیائے نقطۂ نظر ہے جہاں پر علم کو ذات کا عرض کہا گیا ہے اور اس ذات کو علم کا جوہر یا مقام (آشرے) کہا گیا ہے چونکہ وقوف اور اس کا معروض ایک مکان میں موجود نہیں ہیں نہ ایک وقت میں (اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہم گذشتہ یا آئندہ کے معروض کے علم کا امکان رکھتے ہیں) ایسا توافق ان دونوں کے مابین نہیں ہوسکتا ہے کہ صحیح طور پر کوئی بھی نتیجہ نکال لے کہ معروض کا خارجی وجود ہے اس لئے کہ ایک موضوعی وقوف یا آگاہی ہے بس وہ استدلال کرتا ہے کہ اس کا ثبوت نہیں ہے کہ وقوف اور وقوفی معروضات مختلف ہیں۔

پرکاش انند کی اوپر کی رایوں کے بیان سے واضح ہے کہ وہ اپنے نظریے کی تائید میں کوئی اثباتی ثبوت کے پیش کرنے کی کوشش نہیں کرتا ہے کہ صورت عالم اور اس کے تمام معروضات جو اس میں داخل ہیں وجود نہیں رکھتے ہیں جب کہ وہ مدرک نہ ہوتے ہوں یا تمام معروضات کا وجود جو وقوف ہوئے ہیں ان سے خارج ہے۔ وہ صرف ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ وہ منطقی طور پر قائم نہیں کیا جاسکتا کہ آگاہی نیلے کی آگاہی اور نیلا دو مختلف معروض ہیں۔ دوسرے الفاظ میں وہ ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے کہ وقوف شدہ معروض اپنے وقوف سے مختلف ہے۔ یہ جواز اتنا قابل تسلیم ہے کہ آگاہی (پرتیتی) اپنے معروض (پرتیایتو یہ) سے مختلف ہو۔ تمام عالم جس کا ہم ادراک کرتے ہیں بجز وقوف کیا ہے بغیر اس کے کوئی معروض اس کا مماثل ہو جیسے کہ خواب محض

باب ۱۱

آگاہی ہیں جہاں حقیقی معروضات نہیں ہیں جو اُن کے پس پشت ہوں جو اپنے آپ کو مختلف آگاہی کے طریقوں میں معروضات ظاہر کریں پس یہ ہی بات بیداری شعور کے عالم کی ہے[1]۔ پس عالم کا کوئی مستقل محل نہیں ہے بلکہ صرف وقوف یا محض آگاہی ہے (وگیان ماتر یا بھاؤ ماتر)۔

ایک عجیب طور پر ویدانت فلسفے کا نظام واسوبندھو کی اُس تصوریت کے مماثل ہے جس کی توضیح اس کی وِم شتکا میں کی گئی ہے اور خود اس پر ایک مختصر شرح لکھی ہے اور اس کی ترم شتکا پر شرح ستھیرمتی[2] نے لکھی ہے۔ واسوبندھو ۲۰ کی اس تصوریت (وگیان و و) کے مطابق تمام صورتیں اصول شعور کے تغیرات جو خود اس کی عرض لاینفک حرکت سے ہیں ہمارے وقوف کسی خارجی چیز سے پیدا نہیں ہوتے ہیں جو ہم کو خارج میں موجود معلوم ہوتے ہیں اور ہمارے تصورات کو پیدا کررہے ہیں جیسا کہ خوابوں میں ایک شخص تجربہ کرتا ہے مختلف چیزوں مختلف مقامات و ممالک کی سیر کرتا ہے بغیر اس کے ان کا معروض وجود میں ہو یا جیسے خوابوں میں بہت سے اشخاص باہم جمع ہوکر مختلف افعال انجام دیتے ہیں۔ پس یوں ہی جو حقیقی عالم واقعات و خارجی اشیا معلوم ہوتا ہے اس کی یوں تشریح ہوسکتی ہے کہ وہ اصول فہم کی محض تخلیق ہے اور اس کا مطلقاً

---

[1] پرت یے تو بہ پرتی بوسش چہ بھیدہ بتراما نی کہ کتھو
پرتی تی اترم اوئے تد بھاتی وشوم چراچرم
گیانا۔ گیے یہ۔ پربھیدیں بیتھا سواپ نم پرتی یتے
وگیان اترم اوئے تت تتھا جاگرح چراچرم
سھانت کمتا ولی صفحہ ۲۵۸۔

[2] وگیان تپی ماتیرتا سدھی میں دو کتابیں وِمشتیکا اور ترمشتیکا شامل ہیں۔ مطبوعہ پیرس ۱۹۲۵ء۔ غالباً ایسا معلوم ہوتا ہے کہ واسوبندھو ۲۸۰ تا ۳۶۰ء میں ہوا ہے بجائے اس کے جو میں نے اپنی پہلی جلد میں اس کا زمانہ ۴۲۰ تا ۵۰۰ء قرار دیا ہے دیکھو تو سگرہ میں جی بھٹا چاریہ کی تمہید۔

باب ۱۱

کوئی معروضی اساس نہیں ہے ہم صرف یہ جانتے ہیں خواہ موضوعی یا معروضی وہ محض تصوریت (وگیانی) ہے اور کوئی اصلی حقیقت یا عینیت نہیں ہے جو اس کے مشابہ ہو لیکن اس سے یہ مراد نہیں کہ وہ خالص غیر ادراکی (ناما بھیل پی ین آتمنا) فکر جو رشیوں کو حاصل ہوتی ہے وہ بھی باطل ہو[1]۔ یہ ممکن ہے کہ کسی چیز کی آگاہی دوسری آگاہی کی معروض ہو۔ اور وہ دوسری کی۔ لیکن ان تمام صورتوں میں جہاں آگاہیاں نمایاں ہوں (ارتھاوتی) تو وہاں کوئی حقیقت عینیت نہیں ہے جو اُن کا انحصار کرے۔ بہرحال اس سے یہ مطلب نہیں کہ یوں اصول فہم یا خالص علم کا انکار کیا گیا۔ واسو بندھو ثابت کرتا ہے کہ معروضی عالم کے وجود کی ادراکی شہادت لائق اعتماد نہیں ہے وہ کہتا ہے کہ مثلاً ایک بصری ادراک ہے ہم اپنے آپ سے سوال کر سکتے ہیں آیا بصری ادراک کے معروضات وحدت ہیں جیسے کل یا کثرت ہیں جیسے سالمات وہ محض کل نہیں ہو سکتے اس لئے کہ کل کا مفہوم یہ ہے کہ اس کے جزئیات ہوں وہ سالمات بھی نہیں ہو سکتے چونکہ ایسے سالمے جدا جدا مدرک نہیں ہوتے وہ سالمے کے انصال کی نوعیت کے بھی نہیں ہو سکتے اس لئے کہ سالموں کا وجود ثابت نہیں کیا جا سکتا ہے[2] اس لئے کہ اگر چھ سالموں کا چھ جانب سے انصال کریں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سالموں کے اجزا ہیں اگر چھ سالمے آپس میں ایک دوسرے سے ایک مماثل نقطے پر متحد ہو جائیں تو اس کا یہ مفہوم ہوگا۔ کہ مرکبہ مجموعے کی جسامت ایک سالمے سے زیادہ طویل نہیں ہے پس وہ غیر مرئی ہوگا اگر آگاہی اور ادراک کے معروض محض کل تھے تب تو تواتر

٢١

اور توالی ناقابل تشریح ہوں گے اور ہمارا ادراک ممیز و منفک چیزوں کا ناقابل بیان ہو جائے گا پس وہ حقیقی معروضی وجود نہیں رکھتے گرچہ ادراک سے ہم کو یقین ہوتا ہے کہ وہ وجود رکھتے ہیں باطل تخیلی ترکیب کی تحت شعوری عادت کی نیند

---

[1] یوبالیئر دھار مانام سو بھاوو گراہیہ۔ گراہکار دہ پری کلپ تہ تین گلپی نین آتمنا تے شام نیرّ آتمیم نہ تو آن ابھی لاپ مین آتمنا یو بدھا نام وِنئے رتی دشتیکا کی شرح صفحہ ٦۔

[2] نا پی تے سمتا و شیئی بھونتی' یسات پرماتر اکیم دِرِدیم نہ سدھینی اسی کا صفحہ، دیکھو۔

دوی تیتھ۔ وکلپابھیاس۔ واسنا۔ ندریا) میں لوگ عالم معروض کا خواب دیکھ رہے ہیں اور اپنے خوابوں میں وہ معروضی عالم بناتے ہیں۔ یہ صرف اس وقت ہوتا ہے جب وہ بیدار ہوتے ہیں اور اُن کے ساتھ ماوراء غیر معین علم (لوکوتر۔ نروکلپ گیان۔ لابھات پربدھو بھوتی) ہوتا ہے تو وہ عالمی ترکیب کو باطل پاتے ہیں جیساکہ مختلف صور کی خوابی ترکیب باطل ہے۔ اس نقطۂ نظر میں کوئی معروضی مادی علم نہیں ہے اور ہمارے وقوف خارجی چیزوں سے متاثر نہیں ہوتے ہیں پھر کس طرح ہمارے نفوس اچھی ہدایتیں و تلازموں سے متاثر ہوتے ہیں اور جبکہ ہم حقیقی طبعی جسموں سے متصف ہیں تو ہم کس طرح آپس میں ایک دوسرے کو قتل کرتے ہیں۔ واسوبندھو اس امر کی اس نظریے سے تشریح کرتا ہے کہ بعض وقت ایک انسان کے فکری توجہات دوسرے شخص کی فکری توجہات کو معین کرتے ہیں پس کسی کے قتل کرنے کا تصور دوسرے شخص کی غضبی قوتوں میں ایسا اضطراب پیدا کر سکتا ہے کہ فطری اعمال کا تسلسل ختم کر دے پس یہ موت کہلاتی ہے[۱] پس اسی طرح ایک شخص کے نیک تصورات دوسرے شخص کے تصورات کو نیکی کے لئے متاثر کر سکتے ہیں۔

واسوبندھو کی ترمشتیکا اور اس کی شرح از استھیرمتی میں اس تصوریت کی زیادہ وضاحت سے تشریح کی گئی ہے۔ یہ کہا گیا ہے کہ دونوں روح (یا عالم) اور وہ سب کچھ جس سے وہ واقف ہے جیسے موضوعی تصورات یا خارجی چیزیں جو ہم سے خارج میں موجود ہیں پس وہ خالص فہم (وگیان پرنیام) کے تغیرات ہیں۔ فہم خالص کے تغیرات (پرنیام) سے مراد ایک معلول کی پیدائش اس علی لمحے کے معلول سے مختلف ہے جو علی لمحے کی فنا سے ہم زمان ہے[۲]۔ پس فہم خالص میں نہ خارجیت ہے نہ موضوعیت۔ بلکہ ان تمام کا اطلاق اس پر کیا گیا ہے (وگیان سوروپے پری کلپت اوآتما دھرماش چہ) تمام باطل الملاقات

---

[۱] پر۔ وگیاپتی۔ وشیشادھی پتیات پرے شام جیوت اندریہ ورودھنی کاچت وکریا اُت پدیتے پیا سبھاگ سنتتی۔ وچ چھیدا کھیم مرنم بھوتی شرح وشتیکا صفحہ ۱۰۔

[۲] کارن کشن۔ نرودھ۔ سم کالا کارن کشن۔ ولکشن۔ کاریہ آتم لابھہ پری نامہ استھیرمتی کی شرح ترمشتیکا پر صفحہ ۱۶۰۔

باب ۱۱

ظاہر کرتے ہیں کہ ایک عینیت وجود لابد ہے جس کو غلطی سے دوسری چیز سمجھ لیا، محض خلا پر باطل اطلاقات نہیں کئے جا سکتے۔ پس یہ ماننا پڑے گا کہ یہ ذات اور غیر خارجی خصوصیات کی مختلف اقسام کے یہ باطل اطلاقات خالص فہم کے تغیرات پر کئے گئے ہیں[1]۔ واسو بندھو اور استھیر متی دونوں کے دونوں انتہائی تصوریین

۲۲

کے اس خیال کی تردید کرتے ہیں جو اضافیت (سموریتی)[2] یا باہمی انحصار کے وجود کی بنا پر فہم خالص کی حقیقت سے انکار کرتے ہیں واسو بندھو کے نزدیک شعور خالص (وگیاپتی ماتریتا) آخری حقیقت ہے یہ شعور آخری دائمی عینیت ہے جو اپنی قوت (شکتی) ذاتی سے سہ گونہ تغیرات بطور ذاتی غیر معین واقعی تغیر کے (وپاک) برداشت کرتی ہے دوسرے دو قسم کے تغیرات بطور نفسی (منن) اعمال باطنی نفسی ہے اور بطور خارجی (وشئے وگیاپتی) محسوسات کے ادراک کو پیدا کرتی ہے۔ تمام صورتوں یا خصوصی عینیتوں (دھرم) کا تصور کہ وہ بطور وقوفی معروض اور ذوات بطور وقوفی عالم مُدرِک و مُدرَک کی دوئی جو وپاک منن اور وشئے وگیاپتی کے سہ گونہ تغیرات کا باعث ہیں۔ آخری شعور (وگیاپتی ماتر) جو ان سب تغیرات کو برداشت کرتا ہے وہ متبدل تغیرات کی صورت میں آلے وگیان کہلاتا ہے یہ تمام تجربوں کا خزانہ ہے شعور کا آخری اصول بذات خود مطلق و قائم متصور ہوتا ہے اور وہ خالص مسرت (سکھ) کی نوعیت کا بھی سمجھا جاتا ہے اس لئے کہ جو زائل ہیں وہ الم انگیز ہے اور یہ ازلی اور مسرور ہے[3]۔ جب رشی کا دل اس شعور خالص (وجن پتی ماتر) میں مرتکز (پرتشٹھت) ہو جاتا ہے تو موضوعی و معروضی

---

[1] اُپچار سیہ چہ نرادھار سیہ اَسمبھوادَوشیم وگیان۔ پری ناموَستو تو ستی اُپ گن تو بوَ پتر اَتم۔ دھرم اُپچارہ پیردرتتے اس سے گوڑپاد کاریکا کی شنکر کی شرح کا مقابلہ کرو "نہ ہی نراس پداپرگ ترشتکا دیہ۔"

[2] لنکا وتار ایک بودھی اہم تصنیف تصوریت پر ہے خالص شعور یا آلے وگیان کے حقیقی تغیر کی انکاری ہے دیکھو لنکا وتار ص ۴۶ مطبوعہ اوٹنی یونیورسٹی پریس کیٹو ۱۹۲۳ء۔

[3] دُھرو دنیتہ تواداک شیئے تیا، سکھو نیہ تواداِ وِ یدانیت یم تدُ کھم آیم چہ نیتہ اِتی اَسمت سکہ استھیر متی کی شرح ترشتکا صفحہ ۴۴۔

باب۱۱

(گراہیہ۔ گراہکا نو شیئے) فکر کی دوئی کا میلان فنا ہو جاتا ہے تو اس پر خالص غیر معین (ینر وکلپ) اور ماوراء شعور (لوکوتر) ظاہر ہوتا ہے۔ یہ وہ حالت ہے جہاں آخری خالص شعور اپنے تغیرات سے واپس ہوتا ہے اور خود اپنی ذات میں قرار پکڑتا ہے وہ تمام تکالیف (کلیش) سے منحرف ہو جاتا ہے اور غضب انگیز میلانات کے مس سے روگرداں ہو جاتا ہے پس یہ حالت اَن آسرو کہلاتی ہے (anasrana) یہ ناقابل خیال و ثبوت ہے اس لئے کہ یہ ایک طرف تو خالص شعور (پرمیتا تم وبدیا) ذات ہمہ داں (سرو گیانا) ہے اس لئے کہ وہ اپنے تمام قیود (آورن) سے پھر گیا ہے دوسری طرف وہ خود بے نظیر بذات خود ہے[1]۔ یہ خالص ذات شعور تمام کے بیج (سرو بیج) کا حامل کہلاتا ہے اور جب اس کے اولین غیر معین وناقابل تعریف تغیرات نفسی تغیرات اور حسی ادراکات کے تغیرات کو پیدا کرتے ہیں ایک دوسرے کے مقابل باہم عمل وردعمل کرتے ہیں یوں بار بار سلسلے پیدا ہوتے ہیں اور باہم ایک دوسرے کا تعین کرتے ہیں یہ تغیرات سمندر کی موجوں اور لہروں کے مثل جیسا جہاں ہر لہر دوسری لہروں کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اور پھر خود دوسری لہروں کو پیدا کرتی ہے[2]۔

۲۴

اس نقطۂ نظر میں فکر (وگیان) کو حقیقی جوہر خیال کیا گیا ہے۔ اور اس کے تغیرات بھی حقیقی سمجھے جاتے ہیں اور تغیرات جو بطور ذات اور خاص صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں[3]۔ اول قسم کے تغیرات وبپاک کہلاتے ہیں جو ایک طریقے پر

---

[1] آلے وگیان خالص شعور (وگیاپتی ماتر تا) کی یہ آخری حالت تمام نیکیوں کی علت (دھاتو) کہلاتی ہے۔ اور چونکہ یہ آخری حالت ہے جس میں دھرم یا مخصوص صور نے اپنے تعینات گم کر دیے ہیں یہ بدھ کا دھرم کایئے کہلاتا ہے (مہا بونہ بھومی۔ پارمیتادی بھاوینا کلیش جے یا ودن۔ پرہانات ...... سرو دھرم وبھو تو۔ لابہ تش چہ دھرم کا یہ ریتی بچیتے) ایضاً۔

[2] تیج چہ ورت نے سروت مادگھ وت ایضاً صفحہ ۲۱۔

[3] آدشیم وگیان۔ ہری نامو وستو تو ستی اسپ گن تو یو بیتر آتم دھرم اپچارہ پرورت تے ایضاً صفحہ ۱۶۔

باب ۱

دوسرے دو تغیرات کی علت ہیں جو غیر معین مواد وں پر مشتمل ہے اور جس سے دوسرے دو تغیر کے ظہورات پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن ابھی جیسا بیان ہوا ہے کہ یہ تین مختلف اقسام تغیرات باہم ایک دوسرے کو معین کرتے ہیں۔ وپاک کے تغیرات، ذات بطور وانعت کی تمیزی جبلتوں (وکلپ واسنا) کے بیچ آوازوں رنگوں وغیرہ کی تمیزی جبلتوں، اور ان دوگونہ تمیزی جبلتوں حسی قابلیتوں اور مکانی تعینات (ستھان وگیاپتی یا بھاجن۔ لوک سن تی ویں وگیاپتی) کے متعامیت کی عرضیت کا جوہری اساس (آشرے) اپنے اندر رکھتے ہیں۔ وہ ایک دوسرے طریقے سے حسی تغیرات سے متلازم ہیں جن میں سہ گونہ حس (اندریہ) حسی معروض (وشیہ) اور وقوف (اور ان سہ گونہ میں سے ہر ایک خصوصیاتی تاثری شر سے متلازم ہے جو سہ گونہ کے دوران کے تاثری شرول کے مماثل ہے اور ان میں نسبت ایک ایک کی ہے) توجہ (منسکار)، امتیاز (سنگیا) ارادہ (چیتنا) اور احساس (ویدنا) ہیں[1]۔ وپاک سے تغیرات معین یا محدود صورت (آپری چھن نا لمبنا کار) سے موصوف نہیں ہیں اور یہاں واقعی جذباتی احوال محبت و دشمنی یا ان کے مثل نہیں ہیں۔ جو واقعی لذت آمیز یا الم انگیز احساسات سے متلازم ہوں یوں وپاک کے تغیرات اساسی تصور نفس اور اس کے تمام وظائف

۲۴

[1] یہاں پر احساس (ویدنا) بطور الم انگیز و مسرت بخش اور بطور اساسی عینیت ممیز کیا گیا ہے جو نہ پرالم ہے نہ مسرت بخش اور وہ خود ہی احساس ہے۔ (ویدنا نو بھو سو بھاوا سا پنر دش ٹیہ آولادک۔ پری نایک۔ تدوبھیہ کردی وکت سرو پا۔ ساکشاتک کرن بھیدات) یا احساس غیر مسرت بخش و پرالم احساس سے ممیز کیا جائے یہاں پر دیپاک کے تغیرات کے بارے میں خیال کیا گیا ہے کہ احساس کی اساسی عینیت بناتے ہیں اور پس وہ بطور لذت و الم غیر ممیزہ ہے اس کو احساس بے تعلقی کہتے ہیں (اوپکشا) اور غیر ممیزہ (اویکریت) احساس پر لذت و پرالم کا امتیاز احساس کے اساسی عینیت کے تعین کے لیے ہوتا ہے جو اچھے برے کام ویپاک تغیرات میں پیدا ہوتی ہے (شبھ اشبھ کرم۔ دیپاک) اچھے برے (شوبھا شوبھ) کو اخلاقی و غیر اخلاقی سے ممیز کیا جائے جو اچھی بری راہوں کے واقعی بالقوہ تعینیہ میں

باب ۱۱

مع معین موضوع و معروض شعور بالقوہ قوتوں اور اس کے اعمال میں پیش کرتے ہیں یہاں ذاتیں بطور مُدرک ترکیبی میلانات، رنگ اور آوازوں وغیرہ کے معروض ترکیبی میلانات، حسی قابلیتیں، توجہ، احساس، امتیاز، ارادہ اور حسی فعل ہیں ان میں سے کوئی بھی معین اور واقعی صورت سے متصف نہیں ہے دوسرے درجے کے تغیرات نہیں کہلاتے ہیں اور ان سے اخلاقی و غیر اخلاقی جذبات کے حقیقی ارتقا کا اظہار ہوتا ہے۔ یہاں پر نفس، نفسیاتی عناصر بطور جہالتی حوالے کے ذریعے حرکت میں آتا ہے۔ ذات کے لئے اس جہالت سے محبت ذات (آتم سنیھ) اور ایغوئیت (آتم مان) پیدا ہوتی ہے یہ حوالے پھر حسی فعل، احساس توجہ، ارادہ، امتیاز کے جو پنج گونہ کلی مقولوں سے متلازم ہیں اس کے بعد تیسرے درجے کے تغیرات ہیں پنج گونہ کلی مقولوں کے ساتھ مادی حسی ادراک کے خصوصی مظہر اور عقلی احوال کی مختلف اقسام اور اخلاقی و غیر اخلاقی نفسی احوال مثلاً حسی تجربات کی مختلف انواع کی خواہش (چھند)، ادراک و استدلال کے ذریعے قوی مسلمہ نتائج کے تصفیے (ادھی موکش) حافظہ توجہی تامل (سمادھی) عقل (پرگیا) ایمان، عزم بالجزم ارادہ نیکی کرنے کا (شردھا)، بدی سے حیا (ہری) وغیرہ آلے وگیان کی حد ان سب تین قسم کے تغیرات پر حاوی ہے لیکن اس کے پس پشت مستقل و مجہول سبب ہے یعنی ازلی و غیر متغیر خالص فکر ہے۔

یہاں یہ بتلانا ضروری ہے کہ اس نظام فلسفہ میں ازلی غیر متغیر، فکری جوہر بوجہ عارضی تغیرات اپنے داخلی حرکی تین مختلف تغیرات برداشت کرتا ہے جس کا مقابلہ ہردم متغیر چشموں اور لہروں سے کیا جاتا ہے پہلی منزل اساسی تغیر کو معین کرتی ہے جو مابعد الذکر تمام موضوعی و معروضی امکانات کو معین کرتی ہے دوسری ترتیب عمل نفس بذریعہ اصلی جہالت اور ذاتیت کی باطل عرضیت کے اطلاق غیر ذات عناصر پر کرتی ہے اور محبت ذات اور ایغوئیت شروع کرتی ہے اور تیسرے درجے میں تمام مادی نفسی اور غیر نفسی واقعات ہم کو حاصل ہوتے ہیں۔ اساسی بقولے نفس نفسی اعمال اور غیر نفسی تعلقات کو امکانی بناتے ہیں اور تغیرات کی پہلی منزل پر بنے ہیں اور یہ دوسری دو منزلوں

۲۵

باب ۱۱

کے تغیرات کے ذریعے قائم ہیں اور دوسرے تغیرات کے مقولوں کے ساتھ تلازم سے زیادہ سے زیادہ مرکب اور مادی ہوتے ہیں۔ واسو بندھو علم کی تحصیل کرتے ہوئے تسلیم نہیں کرتا ہے کہ ہماری نیلے کی آگاہی اور وہ محض تغیر آگاہی ہے لیکن وہ خیال کرتا ہے کہ آگاہی کے دو تعلق ہیں ایک تعلق تو موضوع یا عالم سے (گراہک گرہ) اور دوسرا معروض (گراہیہ گرہ) معلومہ سے۔ نیلا بطور نیلی چیز کی آگاہی کو ممکن کرنے کے لئے لازم ہے اس لئے کہ آگاہی نیلا نہیں ہے لیکن ہم کو نیلے کی آگاہی ہے واسو بندھو استدلال کرتا ہے کہ یہ نفسی وجوب معروضیت کے خاکے کی بنا پر ہے وہ معین فکر کا وجوبی وظیفہ ہے لیکن اس سے یہ نہیں نکلتا کہ حقیقی خارجی معروض ہیں جو اس سے خارج ہیں ہیں اور خارجی فاعل کی طرح آگاہی کو پیدا کر رہے ہیں۔ نفسیاتی معروضیت پر وجودیاتی معروضیت کا اطلاق نہیں ہوتا ہے یہ استدلال کیا گیا ہے اگر معروضی عینیت کی فعلیت کو حسی علم کی پیدائش مانا جائے۔ کوئی صورت ایسی نہ ہوسکے گی جہاں حسی علم کے بارے میں تسلیم کیا جائے کہ وہ بغیر عمل معروضی عینیت کے پیدا کیا گیا ہے لیکن خوابوں اور التباس میں ایسا حسی علم بالعموم متصور ہو کہ ایسے معروضی عینیت کے بھی عمل کے بغیر پیدا ہوا ہے کوئی بھی عمل حسی علم کی پیدائش میں معروضی عینیت سے متوافق نہیں ہوسکتا ہے۔

برہم سوتر ۲، ۲، ۲۸ کی اپنی تشریح میں شنکر بودھی تصوریت کی تردید کی کوشش کرتا ہے وہ اس مذہب تصوریت کا حوالہ دیتا ہے جو معلوم ہوتا ہے وہی ہے جس کا ذکر شانت رکشت اپنی تتو سنگرہ (جس کی شرح کمل شیل نے کی ہے) میں کرتا ہے لیکن وہ واسو بندھو کی ترجمیکا سے بیحد مختلف ہے ایجابی دلائل غیر امکانیت خارجی عالم کی تردید میں جو لاتجزی سالمات کا بنا ہوا ہے بالکل ویسے ہی ہیں[1] لیکن بودھی تصوریین کی جانب سے

۴۶

---

[1] بہر حال واچسپتی مشرا اپنی بھامتی شرح کے ۲، ۲، ۲۸ میں چند نئے امور داخل کرتا ہے وہ لکھتا ہے کہ مکانی وسعت جیسے بصری ادراک میں معلوم ہوتی ہے وہ بے جزو سالموں کے

باب ۱۱

یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ ستون کی آگاہی، دیوار یا گھڑے یا کپڑے کے ٹکڑے کی آگاہی ظاہر کرتی ہے کہ یہ انفرادی آگاہیاں آپس میں بالطبع مختلف ہیں کہ آخر کار معروضات میں بدیہی اختلافات محض اختلاف تصور ہیں پس چیزوں کی وہی نوعیت ہے جو کہ جزوی تصورات کی ہے جن سے ہم اُن کی واقفیت کے قیاس کرتے ہیں اگر ایسی صورت ہو تو مفروضہ معروض خارجی عالم غیر ضروری ہو جاتا ہے بہر حال یہ امر کہ تصور معروض اور معروض دونوں کے دونوں بیک وقت ہوتے ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ معروض و تصور میں مطابقت ہے جیسے کہ دوسرے التباسی چاند کا چاند کی طرح ہم زمانی ادراک ہوتا ہے[1]۔ جب ایک کا ادراک نہیں ہوتا ہے تو دوسرے کا بھی نہیں ہوتا۔ اگر وہ بالطبع مختلف اور منفک ہوتے کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ باقاعدہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ادراک کے وجہ سے نہیں ہو سکتی، نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ رنگ کے ذرات جو غیر مزاحم تسلسل میں پیدا ہوتے ہیں تصور وسعت کو پیدا کرتے ہیں گرچہ ایک سالمے میں وسعت مکانی نہیں ہے پس یہ ناممکن ہے کہ رنگ کے ذرات کے مجموعے ذا یقے بو، لمسی ذرات سے مزاحم نہیں پس یہ تسلیم ہے کہ رنگ کے ذرات ان سے بُعد رکھتے ہیں اور دوسرے ذرات سے مزاحم ہوتے ہیں پس رنگ کی مسلسل صورت مکانی تقسیم میں باطل ہے جیسے دور سے مسلسل درختوں کی صورت جنگل بنتی ہے (گندھ۔رس۔ سپرش۔ پرمانو۔ انت رِتماہی تے روپا۔ پرمان ودن نِرن تراہ، تسمات آرات سانت رِیشو ورک شیشو ریک گھن۔ پرت بیہ وَدا ابھیاستھول ہرت یہ پرمانو شو سانت ریشو بھرانت اِو)۔

[1] واچسپتی نے اس تشبیہ کو دِنّاگ کے اقتباس سے مستخرج کیا ہے۔ سہوپ۔ لمبھ۔ نیاد اہیدو نیل یتد۔ دِ ھیوہ بھیدِش چہ بھرانتی وِگیانیر درِشیتین دواِ ادو سے چونکہ نیلا اور اس کا تصور یہ دونوں بیک وقت ہوتے ہیں وہ ایک اور یکساں ہیں وہ چیزیں جو ایک ساتھ باہمی ہیں مطابق ہیں جس طرح التباس میں ایک چاند دو معلوم ہوتے ہیں تو اختلاف مابین تصور و معروض بھی التباس مدرک ہوتا ہے۔ یہ دلیل واسو بندھو کی دمشتیکا اور تر مشیکا میں موجود نہیں ہے۔

باب ۱۱

(غیر متغیر نسبت ان کے مابین ہوتی۔ ہمارے تصور کی وجہ اختلاف خارجی معروض کے اختلاف میں تلاش نہ کی جائے۔ جن کے بارے میں یہ بالعموم ان سے پیدا ہوتے ہیں بلکہ جبلی تحت شعوری اصل کے ازلی فرق میں ڈھونڈا جائے۔ جو بیداری کی حالت میں ہمارے تصورات کو پیدا کرتے ہیں جیسے وہ خواب کو نیند میں بیدار کرتے ہیں یہ سب کے نزدیک مسلمہ ہے کہ بغیر خارجی معروض کے پیدا ہوتے ہیں جہاں تک تصورات کا تعلق ہے جس طرح کہ خوابی تصورات ویسے ہی بیداری کے تصورات ہیں لیکن ان دونوں میں جبلی تحت شعوری اصل (واسنا) ہیں جن کے بغیر تصورات خواہ بیداری کے ہوں یا خواب کے، پیدا نہیں ہوسکتے۔ یہ پیدائش تصورات کی تمام صورتوں میں ہمیشہ موجود رہتے ہیں۔ پس یہ علت تمام تصورات کی ہیں[۱]۔ اس دلیل کی شنکر تردید کرتا ہے کہ

۲۷

ان کی رائے غیر مستحکم ہے اس سے ہمارا تجربہ غلط ہو جاتا ہے جو ہمیشہ موضوع ومعروض کو آگاہی سے تمیز کرتا ہے ہم براہ راست آگاہ ہیں کہ خارجی چیزوں سے ہمارا حسی اتصال ہوتا ہے جن کا ہم ادراک کرتے ہیں پس آگاہی کا معروض اور آگاہی واحد و یکساں نہیں ہے ہماری خود آگاہی بتلاتی ہے کہ وہ اپنے معروض سے مختلف ہے ستون کی آگاہی بطور ستون یکساں نہیں ہے بلکہ ستون صرف

[۱] ۔ واچسپتی اس سلسلے میں سوترانتیکوں کے انتاج کو خلاصے کے طور پر اس طرح پیش کرتا ہے کہ اشیا کے خارجی عالم کا وجود انھی کے مطابق تصورات کی علتوں کے مانند ہے۔ سوترانتیکوں کی دلیل یہ ہے کہ جب قدیم علل یکساں رہتے ہیں تو ایک نیا معلول وجود میں آتا ہے اور وہ نئی علت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اگرچہ تسلیم ہے کہ باطنی شعور کے گذرنے والے سلسلوں میں ہر لمحہ دوسرے لمحے کو پیدا کرتا ہے یہ قوت پیداوار واسنا کہلاتی ہے (اتت پرورتی۔ وگیان۔ جنن بشکتر واسنا) اور اس کا میلان خود کو متاثر کرنے کا قوت بارآوری (پریپاک) کہلاتی ہے۔ اس وقت بھی یہ سمجھنا دشوار ہے کہ ہر لمحہ دوسرے لمحوں سے کیسے مختلف ہے ہر لمحہ دوسرے لمحے کے مثل ہے پس یہ تسلیم کیا جائے کہ اور چیزیں ہیں کہ ہر لمحے کی قوت تاثیر کو دوسرے لمحے میں مختلف کر دیتی ہیں اور یہ خارجی معروضات ہیں۔

باب ۱۱

ستون کی آگاہی کا معروض ہے۔ بودھی تصوریین خارجی اشیا کی تردید میں
کہتے ہیں جو کچھ قابل علم ہے وہ باطن میں ہے ظاہر ہوتا ہے گویا کچھ خارج میں
موجود ہے۔[1] شنکر کا استدلال ہے اگر خارجیت قطعی عدم ہے تو کس طرح کوئی
حسی وقوف خارجی ہو سکتا ہے وشنومتر بانجھ کا بیٹا نہیں ہو سکتا۔ یہ امر کہ تصور
کی یکساں صورت ہے جیسا کہ اس کا معروض ہے اس سے مفہوم نہیں ہوتا کہ
معروض نہیں ہے۔ برخلاف اس کے اگر معروض نہ ہو تو کس طرح تصور وہی
صورت رکھتا ہے جو اس کے معروض سے مشابہ ہو پس یہ اصول باطل ہے کہ جو
دو چیزیں ہم زمانی ہوں تو وہ مطابق بھی ہوں[2] اس لئے کہ اگر معروض اور اس کی
آگاہی ایک ہی لمحے میں ظاہر ہوں تو واقعہ یہ ہے کہ ایک دوسرے کے ساتھ ہے
اس سے ظاہر ہوا کہ وہ یکساں نہیں ہے۔ علاوہ ازیں ہمارے نیلے، زرد یا گھڑے
یا دیوار کی ہماری تمام آگاہیوں میں علم کے معروضات کا کیفی یا اطلاعی عنصر جو کہ
مختلف ہیں۔ ایسی آگاہی آگاہی رہتی ہے۔ علم کے معروض دوسری بہت سی خارجی
کیفیتوں کی طرح ہیں جو علم سے منسوب ہیں جیسے کہ سفیدی یا سیاہی گائے کی
کیفیت ہو سکتی ہے پس خواہ ایک شخص نیلی یا سرخ یا زرد گائے کا ادراک
کرتا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اختلاف ادراک اختلاف معروض پر مشتمل ہے
نہ کہ خود آگاہی پر۔ پس آگاہی ایک ہے بالطبع معروضات سے مختلف ہے جو ۲۸
کثرت سے ہیں چونکہ یہ کثرت سے ہیں تو وہ ایک آگاہی سے مختلف ہیں آگاہی
یکساں اور آن سے مختلف ہے جو کثرت ہیں۔[3] علاوہ بریں یہ دلیل کہ عالم کی صورت

---

[1] شنکر کہتا ہے کہ یدأنتر جنے یہ روپم تدباہر وداوبھاستے۔
یہ وِناگ کا اقتباس معلوم ہوتا ہے دِناگ کی بیت جس کا حوالہ کمل شل نے تتو سنگرہ کی شرح
میں دیا ہے بیت ۲۰۸۲ اور ۲۰۸۴ ذیل ہے۔ یدأنتر جنے یہ روپم توباہر وداوبھاسے
سو رتھو گیان روپ توات تت۔ پرت بیئہ تباپی چہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شنکر
کے پیش نظر دناگ تھا جب کہ اس نے بودھی تصوریین کی تردید کی کوشش کی ہے۔

[2] دوابھیام چہ بھیدایکسہ سدِھو بھوتی اے کس ناچ چہ دویوہ۔ نساد ارتھ گیان یو ربھیدہ
شنکر بھاشیہ ۲۰۲، ۲۸ زانیے ساگر پریس بمبئی سنہ ۱۹۰۴ء۔

باب ۱۱

کے معروضوں کی خواب کی تمثیل سے تشریح کی جائے یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ ہمارے خواب کی تردید بیداری کے تجربے سے ہوتی ہے لیکن بیداری کے تجربات کی کبھی تردید نہیں ہوتی۔

یہ عجیب بات قابل غور ہے کہ خود شنکر کے اپنے بیانوں میں اختلاف ہے۔ یہ ابھی بتلایا جا چکا ہے کہ اس نے گوڈپاد کی کاریکا کی اپنی شرح میں ایک قوی استدلال پیش کیا ہے کہ بیداری کے تجربے کے تمام معروض عدم ہیں جیسے کہ خواب کے تجربے کے معروض کو عدم ثابت کیا گیا ہے شانت رکشت (۵ء۔۷۰۵ء) اور کمل شیل (۷۲۸ء۔۷۹۰ء) اسی قسم کی رائے کی تردید کرتے ہیں جو شنکر کی رائے کے مثل ہے کہ شعور واحد اور غیر متغیر ہے اور تمام معروض متغیر ہیں لیکن تغیر معروض خود تغیر شعور کا باعث نہیں ہوتا ان کا استدلال ہے اگر ایسا ہوتا تو یہ ظاہر ہے کہ رنگ اور آواز وغیرہ کے مختلف النوع تمام حسیات اسی وقت معلوم ہوتے حالانکہ شعور جو اُن معروضات کا انکشاف کرتا ہے مستقل وغیر متغیر ہے[1]! لیکن کمل شیل کے نزدیک شعور غیر متغیر اور واحد نہیں ہے بلکہ صرف حسی چیزوں کا تغیر پذیر تصور ہے ہر تصور دوسرے تصور سے مختلف ہے چونکہ ہم زمانی ہے۔ شنکر کی رائے کہ شعور صرف واحد ہے اور یہ کہ معروض جو کثیر معلوم ہوتے ہیں اُن کا انحصار اس مغارفت پر ہے یہ تو بے اصول تجرید ہوئی۔ اگر گوڈپاد کی کاریکا کی شرح کو شنکر کی شرح مانا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ شنکر کے خیالات میں تبدیلی ہوئی جب اس نے برہم سوتروں کی شرح کی۔ وہ اس پر بار بار زور دیتا ہے کہ جو معروض بیداری میں زیر تجربہ ہوتے ہیں اسی طرح باطل ہیں جیسے خواب کے معروض تجربہ اس کے نزدیک ایک باطل التباس کا اطلاق حقیقی برہمہ پر ہوا تو

[1] تدیدی نِت ایک۔ گیان۔ ہرتی بھاسا تمکارمی شبدادیہ سی لِشِس تدا وچتر اسس۔ ترن۔ ہرتی بھاس دت ترک ترداد ہرتی بھاسرن؛ تت ہرتی بھاسات کمیہ گیانسیہ سرودا بھیدہ
کمل شیل کی شرح تتو سنگرہ پرا ۳۳۱ گئو کواڑ اورینٹل سلسلہ ۱۹۲۶ء۔
یہ کمل شیل نہ شانترکشت شنکر سے واقف معلوم ہوتے ہیں۔

اس کا نتیجہ عالم نکلا' اس لئے کہ التباس کے لئے ضروری ہے کہ ایک اساس ہو جس پر اس کو لگایا جائے۔ مثلاً سراب' لیکن برہم سوتروں کی شرح سے معلوم ہوتا ہے کہ عالم معروض محسوسات انفرادی فکر سے خارج ہیں واچسپتی اپنی بھامتی کی شرح میں شنکر کی حیثیت کو بودھی تصوریت سے ممیز کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ ویدانت کے نزدیک نیلا' نیلے کی صورت کے تصور میں ہے بلکہ نیلا محض ناقابل تشریح و تعریف معروض ہے۔[1]

دلمبتیکا اور ترشیکا میں واسو بندھو کی رایوں پر بحث کرتے ہوئے بتلایا گیا ہے کہ واسو بندھو نے آگاہی کے معروض کی خارجیت کی تردید نہیں کی۔ لیکن اس نے اس خیال کو رد کیا کہ آگاہی کے معروض فکر کے خارج میں موجود ہیں اور مختلف قسم کی آگاہیوں کو پیدا کرتے ہیں پس معلوم ہوا کہ محسوسات فکر یا دے سے بنے ہیں اگرچہ وہ آگاہی کی نفسیاتی معروض ہیں ان کا فکر سے خارج کوئی وجود نہیں۔ نہ مختلف تصور کو معین کرتی ہیں جو ہم کو ان کے بارے میں ہیں۔ محسوسات اور ان کے تصورات دونوں ایک باطنی قانون فکر سے معین ہوتے ہیں جو نفسیاتی اعمال کی ترقی ونشوونما کے تمام عمل کے طریقے اور ان کی نوعیت معین کرتا ہے جو نہ صرف اس کی وقوفی خصوصیت کا تعین ہے بلکہ اس کی اخلاقی وجذباتی حیثیت کو بھی متعین کرتا ہے شنکر کے تمام دلائل جن میں آگاہی اور اس کے معروض کی نفسیاتی دوئی پر زور دیا گیا ہے۔ واسو بندھو کو قائل نہ کرسکے۔ اس لئے کہ اس کے نزدیک نیلے کے تصور سے مختلف ہے۔ نیلا ایک معروض اور نیلے کا تصور ایک آگاہی ہے۔ اس کے مطابق فکر خود کو موضوع ومعروض میں تقسیم کرتی ہے پس تصور خود کو ظاہر کرتا ہے کہ وہ موضوعی ومعروضی آگاہی ہے موضوع ومعروض فکر کی پیداوار ہیں جیساکہ خود تصور وہ نیلے کو فکر سمجھتا ہے اس سے یہ مراد نہیں کہ وہ نیلے کے معروض یا صرف نیلے کے وجود کے نیلے تصور سے انکاری ہے۔ نیلا معروض تصور نیلے کے سامنے ظاہر ہوتا ہے جیساکہ موضوع ہے

---

[1] نہ ہی برہمہ وادِ لونیلا دیا کارام وِرِتُم ابھی آپ گیچھتی کنتو آیزوچنی یم نیلادتی بھامتی ۲'۲'۲۸۔

باب ۱۱

جو اس کا ادراک کرتا ہے لیکن اس معروضیت کا یہ منشا نہیں کہ نیلا تصور سے خارج ہے کہ وہ مکانی خارج ہو۔ اس لئے کہ مکانی مفاہیت فکر کی پیداوار ہے اس کے کچھ معنی نہیں کہ محسوسات کے استحضار کو خارجی عالم کی طرف منسوب کریں۔ یہ محسوسات معروضات آگاہی ہیں لیکن یہ تحریکات آگاہی سکے مماثل نہیں ہیں۔

۳۰

شنکر نے کوئی بات اس نظریے کی تردید میں نہیں رکھی۔ شنکر کی حیثیت گوڑپادکاریکا میں دنناگ، کے مثل ہے اور اس بات کی وہ دشواری سے برہم سوتر بھاشیہ میں تردید کر سکا یہ رائے ناگارجوں کی رائے کے خلاف ہے کہ کوئی جوہر یا حقیقت ہو جس پر التباسی اطلاق کیا جائے۔ لیکن برہم سوتر بھاشیہ میں وہ معروضی عالم کی رائے کی تائید کرتا ہے جیسی کہ وہ ہمارے شعور میں آتا ہے، وہ اس کے سامنے معروضی و مستقل ہے صرف آخری نوعیت ناقابل تشریح ہے۔ معروض کا آگاہی سے اختلاف اور ان کے متعلق وجود فعلیت کو شنکر مذہب کے اکثر متاخر ویدانت فلاسفہ نے قبول کیا ہے۔ یہ بخوبی معلوم ہے کہ حسی ادراک میں ادراک کے معروض کے لئے نفسی اتصال کی ضرورت بذریعہ خاص حس لازمی سمجھی گئی ہے[۱]

پرکاش آتم (۱۲۰۰ء) اپنی پنج پادیکا دی ورن میں سوال کرتا ہے کہ مہایانیوں اور ویدانتیوں میں یہ بڑا اختلاف ہے کہ اول الذکر کے نزدیک معروضات (وشیے) کا نہ جدا وجود ہے نہ مستقل غایت ہے یا کوئی فعل انجام دیں جو عارضی تصورات سے ممیز ہو، ثانی الذکر کے نزدیک گرچہ معروض اصل میں ایک خالص شعور سے مماثل ہے لیکن وہ مستقل اغراض اور وظایف کو انجام دے سکتا ہے، وہ الگ، قایم، اٹل، اپنا وجود رکھتا ہے[۲]۔ پدمپاد اور پرکاش آتم دونوں کا استدلال ہے کہ چونکہ آگاہی یکساں رہتی ہے اور اس کا معروض

---

[۱] دیکھو ویدانت پریبھاشا باب اول سری ونکٹیشور پریس بمبئی ۱۹۱۱ء۔

[۲] تتو۔ درشنں تواَدوِتی یات سِتم ویدنات ابھید سے نی وِش یسیہ بھید سے نالی ارتھ کریا سامرتھیہ۔ سَت وَم ستھایت توم چا بادھی تَم استیتی ورنتی پنج پادیکا دیوان نمبر ۲، پرکاش آتم نے اس کے سوا بھی برہم سوتر پر دو مستقل شرحیں لکھی ہیں جو شاریرک نیاماسنا یے سنگرہ، لوکیک نیائے مکتاولی کہلاتی ہیں۔

باب ۱۱

ہمیشہ متغیر ہوتا ہے اسلئے جو ہمیشہ مستقل (انووات) رہتی ہے اور جو تغیر پذیر ہے (دیاوات) رہتی ہے اس کو مماثل نہیں کیا جاسکتا ہے اور معروض کو تصور کا تغیر خیال نہیں کیا جاسکتا ہے یہ خیال ہے[1] کہ بودھی تصوریہ استدلال کرتا ہے اگر معروض (مثلاً نیلا) آگاہی سے مختلف ہے تو وہ اس میں منکشف نہیں ہو سکتا ہے اگر نیلے کا انکشاف اسی آگاہی میں ہو تو اسی وقت تمام دوسری چیزیں عالم کی منکشف ہو جائیں گی پس کوئی خصوصی نسبت نیلے سے نہیں ہے کہ نیلا خود شعور میں اسی وقت ظاہر ہو سکے۔ اگر اس پر زور دیا جاتا ہے کہ نیلا نیلے کی آگاہی پیدا کرتا ہے تو بصری آلے کا فعل کیا ہو گا پس بہتر ہے کہ بودھی کے نزدیک تصور و معروض کی عینیت کے لاثانی تعلق کو تسلیم کیا جائے[2]۔ ویدانتی اس پر اعتراض کرتا ہے یہ قیاس درست نہیں ہو سکتا ہم ادراک کرتے ہیں کہ موضوع و معروض و تصور واحد و یکساں نہیں ہیں۔ ایسے اعتراض کا جواب قیاساً بودھی یہ دے گا کہ یہ تینوں ایک مرکب وحدت نہیں ہیں بلکہ زمانے کے تین متواتر لمحوں سے پیدا ہوتے ہیں اور بوجہ اپنی بالقوہ طاقت یا اصل ارتسام کے ان تین کا مرکب ظاہر ہوتا ہے۔ پس اس کی تعبیر نہیں کی جاسکتی ہے

۴۱

لہ۔ انوورت تسادیاورت تان نہ بھیدوٴ نوورت تنواد آکاشں گھٹادی وت
پنچ پادیکاوی ورن صفحہ ۴۳۔
لہ۔ نسات سوبھاوکا سادھارن آبھید سمندھاد گیانے نیلم او بھاتتے۔ پنچ پادیکاوی ورن صفحہ ۴۴،
شانترک شیت اور کمل شیل ایک ہی نقطۂ نظر سے استدلال کرتے ہوئے اصرار کرتے ہیں اگر معروض آگاہی سے مطابق نہیں ہے تو ایک غیر متغیر قانون کی ضرورت ہے کہ کیوں وہ بیک وقت دکھائی دیتے ہیں۔ یہ قانون بدھ کے پیروؤں کے مطابق یا تو قانون عینیت (تادر تمیہ) ہے یا قانون علیت بطور بے تغیر نتیجہ (تدانپتی) کے ہے۔ پہلا چارۂ کار بدھ مت کے پیرو ویدانتیوں کے خلاف پیش کر رہے ہیں۔ یہاں قانون علیت ہو نہیں سکتا اس لئے کہ اس کا عمل بطور نتیجہ وہاں نہیں ہو سکتا جہاں دو وجود ہم عصر ہوں۔

باب ۱۱

کہ یہ تین ممیز عینیت کے تعلق کی وجہ سے ہیں[1]۔ پس یہ واقعہ کہ میں نیلے کا ادراک کرتا ہوں تو اس کو "میں" نیلے اور آگاہی کا شعوری تعلق تعبیر نہیں کیا جا سکتا ہے بلکہ وہ عمل تصور ہے جو ایک جزوی زمانے میں پیدا ہوا ہے جس میں تین اجزا شامل ہیں۔ ایسا قیاس ضروری ہے اس لئے کہ تمام صورتیں عارضی ہیں پس تین یا تین عینیت کا تعلق پیدا کرنا نا ممکن ہوگا بغیر مرور زمانہ جو ان میں تعلق پیدا کرنے میں عمل کر رہا ہے نظریہ عارضیت بالطبع اس قیاس کی طرف رہنمائی کرتا ہے جو کچھ تعلق پیدا کرتا معلوم ہوتا ہے بجز ایک عارضی لمحی چمک کے کچھ نہیں جس میں متذکرہ تینوں اس کے جزوی عناصر ہیں۔ پس بودھی مفروضہ مسلمہ ہے کہ نفسیاتی طور پر آگاہی اس کے معروض مختلف معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن ایسی نفسیاتی صورت نفسی التباس یا فسانہ نہ سمجھی جائے اس لئے کہ از روئے منطق بودھی مطلق تسلیم نہیں کرتا کہ عارضی صورت عرصے تک باقی رہ سکتی ہے کہ اس کا امکان ہے کہ وہ ذات یا آگاہی سے متعلق کی جائے جیسا کہ مجھے علم ہے کہ کہ نیلا ہے اگر نیلے کا خیال نہ کیا جائے کہ وہ آگاہی سے مطابق ہے تو پھر آگاہی میں نیلے کے ظہور امکان کا کوئی توضیحی طریقہ باقی نہیں رہتا[2]۔

۳۲

---

[1] تدواسا۔ سمیت۔ سم تن تر۔ ہرت ییہ یمت تم تنکل نا نسکم ہرت ییہ آنترم ابتن نہل سمبندھ آگمہ بدمیاداشتہ) کی پنچ پادیکا صفحہ ۲۵۔ اس تصنیف نے چھ سات صدی تک ویدانت کی ترقی میں بڑا اثر ڈالا ہے اس پر بہت سی شرحیں لکھی گئی ہیں ان میں سے سب سے اہم پراکاش آتم کی پنچ پادیکا ویورن۔ امرت انند کی پنچ پادیکا دصیاس و پاکھیا پنچ پادیکا شاستر درپن امرتا نند ناتھ کی تتوہ بین اور نند پورن یاتی کی شرح اس پر پرکاش آتم کی شرح پنچ پادیکا ویورن اکھنڈ انند منی نے اس پر شرح تتو دین لکھی، راما نند سرسوتی نے اپنی دِیو انوبن یاس لکھی۔ اور نرسمیہ آشرم نے اپنی پنچ پادیکا ویورن بھاؤ پراکا شیکا۔

[2] نا نو بھوم اَشِریتہ سم وے دنادا بھن نم نیلم برو ہہ کنتو دِگیانین نیلسہ بھاتی بھاسانیہ تھا۔ نب ہت تیا، کسنی کیہ توآگن تک۔ سمبندھا بھاوے..... ہرتی بھاس اِدونہ سیات پنچ پادیکا دیورن صفحہ ۴۷۔

باب ۱۱

پدمپاد کہتا ہے کہ اہل بودھ کا یہ اصول اعلیٰ استعداد ہے (ارتھ کریا کارتو) یا یہ اصول ہے کہ صرف وہی وجود ہے جو اپنے ثبوت وجود کے لئے کسی غرض یا فعل کو متاثر کرے۔ وہ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ اصول وجود اس وقت اطمینان بخش ہو سکتا ہے جب کہ تمام موجودات عارضی اور تمام چیزیں عارضی ہوں صرف علیاتی نظریہ جس کو مستقلاً قبول کیا جاسکتا ہے کہ آگاہی ومعروض کی عینیت ہے اس کا اصلی سبب کہ صرف عارضی موجودات کے لئے اصول اعلیٰ استعداد کو کیوں اطمینانی قرار دیا جائے اگر موجودات کو عارضی نہ فرض کیا جائے تو وہ کسی غرض یا فعل کو متاثر نہیں کر سکتے[1]۔ پدمپاد اس کی پرزور تردید کرتا ہے اگر اعلیٰ مہارت استعداد سے مراد خود اس کی اپنی آگاہی (سو ویشئے گیانا گیانم) کی پیدائش ہے تب تو آگاہی یا تصور کوئی وجود نہیں رکھتا ہے اس لئے کہ یہ کسی دوسرے علم کو پیدا نہیں کر سکتا ایک کی آگاہی دوسروں کو بجز انتاج معلوم نہیں ہوسکتی (ستمویدام سو ویشئے گیان جنناد اسل لکشن توم) پھر بھی یہ براہ راست وقوف نہیں ہے[2]۔ اگر اعلیٰ استعداد سے مراد دوسرے لمحے کی پیدائش ہے تب آخری لمحہ کوئی لمحہ نہیں رکھتا ہے کہ پیدا کرے خود عدم ہو جائے گا۔ اگر آخری لمحہ عدم ثابت ہو تب باری باری سب لمحے عدم ہوں گے۔ وجود فطرت اشیا ہے حتیٰ کہ جب کوئی چیز عمل کے بعد ساکن رہتی ہے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ اب وہ وجود میں نہ رہی[3]۔ اس اساس پر پرکاش اتم

[1] دیکھو اس تصنیف کی پہلی جلد صفحات ۱۶۳ تا ۱۶۴ جہاں پر اس اصول کے دلائل مختصر طور پر دیے گئے ہیں۔

[2] پدمپاد اس کا استخراج کرتا ہے کہ ایک شخص کے لئے امکان ہے کہ آگاہی سے آگاہ ہو۔ جو بہر حال قائل کرنے والا یہاں نہیں ہے وہ کہتا ہے کہ آگاہی روشنی کی نوعیت کی ہے اس کو روشن کرنے کے لئے دوسری روشنی کی ضرورت نہیں ہے نہ چہ سم ویت سم ودو وِشَیَہ سم ودو۔ آتمنا بھیدابھادات بہر دی ئیس ہبو ہر دی پانترم۔ پنچ پادیکا صفحہ ۲۷۔

[3] نارتھ کریا کارتو لکشنم ستوم کینتو سو بھاو کم اِتی تبک رِت کاریم کرِتو اتش نہِم بھو تسیاہی ستھائی نہ ستوم درودو۔ پنچ پادیکا دیورن صفحہ ۸۰۔

باب ۱۱

بتلاتا ہے کہ معروضہ تین تصورید ہیں" آگاہی اور معروض میں یہ واقعی تین ممیز تصور نہیں ہیں وہ بوجہ یکسانی ایک معلوم ہوتے ہیں لیکن یہ تینوں ایک توافقی موضوعی ومعروضی آگاہی میں جمع ہیں جو تین منزلوں پر نہیں ہیں جیسے کہ بودھ فرض کرتے ہیں۔ یہ عینیت اس واقعے سے ثابت ہے کہ وہ اس طرح شناخت کئے گئے ہیں (پریتیہ بجنا) ہم خود اپنی عینیت سے آگاہ ہیں کہ ہم تغیر پذیر احوال شعوری میں قائم ہیں. گرچہ ہمارے تصور متواتر معروض متغیر کے ساتھ بدلتے ہیں ہم ہر وقت مستقل رہتے ہیں یہ ثبوت ہے کہ خود اپنے آپ کو جاننا کہ خالص آگاہی ہیں ہم مسلسل متغیر معروض سے مربوط رہتے ہیں لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے اس عینیت سے کون قائل ہوگا جس کا تصور صرف سابقہ وجود کے تعلق کے قائم کرنے سے حالیہ وجود پیدا ہوتا ہے (بذریعۂ یاد تحت شعوری ارتسام)۔ یہ ویدانتی ذات ہے ایسا نہیں ہوسکتا ہے وہ تو خالص خود انکشافی شعور ہے جو مزید کسی دوسرے شعوری حالت کا معروض نہیں بنایا جاسکتا ہے اس لئے کہ وہ ناقابل تغیر و فنا ہے اور اس میں ایسا شعور نہیں ہوسکتا ہے کہ حال و ماضی کی حالت بذریعۂ تحتی شعوری ارتسام یا تعلق پیدا کرے[1]۔ محض کسی شعور کا قیام وقوف عینیت نہیں ہے اس لئے کہ وقوف عینیت ایک تعلق ہوگا جو ماضی کو ماضی اور حال کو حال سے مربوط کرے گا۔ پس کوئی ایسا نہیں ہے جو عینیت کے ربط کا ادراک کرسکے پس تشکل عینیت باطل ہے اس اعتراض کا ویدانتی جواب یہ ہے۔ گرچہ خالص شعور فرد کی طرح عمل نہیں کرتا تاہم وہی شعور نفس کے ساتھ وابستہ ہے (انہتہ کرن، وشیشٹ) فرد کی طرح عمل کرسکتا ہے جو اپنی اور دوسروں کی عینیت کو شناخت کرتا ہے نفس محوسہ الیغو (اہم ورتی سمسکار سہتیم) کے ارتسام

[1] ۔ پورواونوبھاد ۔ سمسکار ۔ سہی تادِ ادانیم تَن ۔ وستو ۔ ہرمتی ۔ کارناج جاتم اکیہ کالِ ۔ دوئے سمبند ھ ۔ وِشئے دکمَ ہرتکش ۔ گیانمَ ہرتیا بھگیارتی جیت نہ ترہی آتمنی سانیم بھوتی .... وِگیان سَو بھاوسیہ ہی آتمنہ .... گیانانت راگیہ تواتْ ۔ پنج پادیکا دیورن صفحہ ۰۵، ۔

کے ساتھ بواسطۂ تحت شعوری متلازم ہے۔ وہ ذات کے تجربے کا ذمہ دار ہے اور حال سے متلازم ہے وہ تصور عینیت ذات پیدا کرتا ہے جو ماضی و حال میں قائم ہے

۳۴

ایک فطری اعتراض اس تشریح پر یہ ہے ویدانتی کے نزدیک ایک آگاہی دوسری آگاہی کا معروض نہیں ہوسکتی۔ ماضی کی آگاہی کا احیا ناممکن ہے جس کے بغیر شناخت عینیت ممکن نہ ہوگی ویدانتی جواب یہ ہے جیسے کہ ایک تصور تحت شعوری ارتسام سے یاد رکھا جاتا ہے گرچہ شناخت عینیت سابقہ لمحے میں غیر موجود ہے تاہم وہ تحت شعوری ارتسام کے عمل سے بعد کے لمحے میں پیدا ہوسکتا ہے۔[1] ویدانت کے نزدیک خالص شعور صرف غیر متغیر جوہر ہے جو ان کے تحت کارفرما ہے یہ شعور نفس (رنتھ کرن) سے وابستہ ہے جو عالیم یا موضوع کی حیثیت سے عمل کرتا ہے یہ ہی یکساں تصور ہے جو ماضی و حال میں متلازم ہے جو معروض ذات کے طور پر ظاہر ہوتا ہے جس کی عینیت محسوس ہوتی ہے اور جو معلوم ہے کہ واقف سے مائل ہے کہ نفس شعور سے متلازم ہے۔ ہم سب کو عینیت مطلقہ کے تصورات ہیں ہم اس کو محسوس کرتے ہیں کہ ہم وہی ہیں وہ طریقۂ تشریح اس اساس پر ہے اب بھی شعور بذریعۂ جزوی وکلی طور پر فرض کیا جاتا ہے کہ مختلف وظائف کو انجام دے اس سبب سے کہ مختلف نوعیت کے متلازم رکھتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ بطور عالم خود کو متغیر کرتا ہے اور وہ ہزار ہا اختلاف تعلق و معروض سے واقف ہے یہ غور کرنا چاہیے کہ تحقیق عینیت ذات کے سلسلے میں یہ امر غور طلب ہے کہ گزشتہ تجربے اور ان کی یاد سے ثابت ہے کہ ذات ماضی میں موجود تھی اور ذات کی عینیت کا علم ذات کے ماضی و حال کے تجربے سے مختلف ہے لیکن یوں [illegible] کہ دو تجربے خود کو تطبیقی عینیت میں ظاہر کرتے ہیں کہ وہ دونوں میں قائم رہی اور نئے تجربے نے ذات کو گذشتہ تعلق عینیت میں مدغم کر دیا جب میں گذشتہ تجربے کو یاد رکھتا ہوں یہ ذات ہے جو تجربے سے متلازم ہے جو یاد سے پس وہ ذات ہے جو مختلف زمانی تعلق سے متحد تھی کہ وہ تجربہ عینیت ذات سے

[1] ۔ پنچ پادیکا وِورن صفحہ ۷۶ ۔

باب ۱۱

مفہوم ہوئی۔

ان تمام مباحث سے ایک امر ظاہر ہوا کہ شنکر مذہب کے مطابق جیسا کہ دیورن مذہب پدمپاد کے تابعین نے تشریح کی ہے۔ حسی مواد اور معروض ایک آزاد مستقل وجود رکھتے ہیں کہ ادراک کئے جانے کے محتاج ہوں اور نفس بھی ہے جو نہتہ کرن کہلاتا ہے جو خود اپنے طور پر عمل کرتا ہے کہ تبلائے یہ یا وہ چیز ہے۔ کیا وہاں معروض ہیں اور خالص شعور پر بذریعہ نفس کے ظاہر ہوتے ہیں تو پھر وہ کیا ہیں شنکر کے تابعین جواب دیتے ہیں کہ وہ خود بذات لاینحل اور ناقابل بیان و ذکر ہیں اس نقطۂ نظر کا فرق دیکھنا آسان ہے بودھی تصوریت ایک طرف تو دنناگ یا لنکاوتارکی دوسری طرف واسو بندھو اپنی ترمشیکا میں۔ اول الذکر کے نزدیک معروض نہیں جو مدرک سے آزاد ہوں ثانی الذکر کے نزدیک معروضات تغیرات اصول فکر ہیں اور موضوع سے معروض ہیں جو ان کو تصور کرتا ہے ان کے نزدیک موضوع و معروض دونوں اعلےٰ اصول فکر کے موضوع سے مخصوص ہیں۔ اس اساس کا مقصد کہ اصول فکر اور اس کا تغیر موضوع و معروض دونوں ذمہ دار ہیں بلحاظ مواد و صورت کے شنکر ویدانت کے مطابق مادہ، عالمی معروض، نفس، احساس اور دوسری فعلیت و طائف وغیرہ مایا کے تغیر کے سوا اور کیا ہے جو اپنی ذات میں ناقابل اظہار ہے (انیر واچینیہ)۔ لیکن جس کو ہمیشہ خالص شعور سے منسوب کیا جاتا ہے جو اس کا اصول کلی ہے اور جو اپنی صورتوں میں۔ جیسے کہ مادی معروض نظر سے پوشیدہ ہے۔ جو خالص شعور کی تحتی اصول کی درخشاں چمک سے خود شعوری بنایا جاتا ہے یعنی عقلی تصورات و احوال میں مرکوز ہے اور شونیہ وادنیوں کے نزدیک تمام چیزوں اور صورتوں کا وجود ہے لیکن تنقید کی جانچ میں قائم نہیں رہتا ہے ان کو بلا اصل (نعنہ سوبھاؤ) خیال کیا جاتا ہے اس اصول لا جوہریت اور اصول ناقابل اظہاریت شنکر مذہب کے مابین یہ اختلاف ہے کہ یہ ناقابل تشریح ہے جس طرح مواد تغیر برداشت کرتا ہے اور جو اپنے آپ کو عالم کے تمام معروض میں متغیر کر چکا ہے۔

باب ۱۱

شنکر ویدانت کی تصوریت. بودھی تصوریین کے سہو پلمبہ بنیسم کو تسلیم نہیں کرتا ہے کہ وہ وجود میں ہے کہ ادراک ہو کہ وہ عالم نے خواہ ادراک نہ کرے وہ معروضی وجود رکھتا ہے وہ میرے تصور واحساس سے بالکل آزاد ہے لیکن وہ شعور سے آزاد نہیں اس سے متلازم ہے اسی پر اس کا انحصار ہے یہ شعور عام نفسیاتی خیال نہیں ہے بلکہ یہ اصول ہے جو تمام شعوری فکر پر حاوی ہے یہ خالص فکر مستقل وخود انکشافی ہے اس لئے کہ تمام شعوری فکر میں شعور بذات خود درخشاں رہتا ہے تمام چیزیں اس شعور سے ہویدا ہوتی ہیں

۴۶

جب اس سے جدا خیال ہوں تو ناقابل خیال و بے معنی ہیں۔ یہ مستقل و تردید سے مستغنی نور ذاتی وجود ہے[1]۔ وجود مطلق خالص شعور ہے اور ساری صورت اس پر منحصر ہے وہ شے جس کا حوالہ اس کا اظہار ہے اور اس سے الگ تو وہ قابل خیال حیثیت یا معنی نہیں رکھتی ہے (دبادِ حت سَویَم۔ پرکاش تیئوا سیہ سَتّانا) ایسی صورت صرف علمیاتی یا منطقی نہیں ہے بلکہ وجودیاتی بھی ہے۔ معروضی صور عالم ناقابل بیان مایا کے مواد کے تغیرات ہیں یہ مایا اصل وجود نہیں ہیں بلکہ وجود پر منحصر ہے لیکن ان کا صرف اظہار ہوسکتا ہے جب کہ ان کا تابل نفسی احوال میں ہوتا ہے یا تصورات کے طور پر ہوتا ہے عالمی معروض کی تمثیل خوابی معروض یا التباس کے ساتھ ہے ان کو عام مثال میں بیان کیا جاسکتا ہے تاکہ مایا کا تصور عام فہم ہوجائے اور یوں یہ ویدانت تصوریت کو اس کی لاثانی حیثیت عطا کرتی ہے!

شنکر کی مدافعت ویدانت بادراین اور بھرتر پرپنچ۔

شنکر کے مدافعتی دلائل ان اعتراضات کی تردید پر مشتمل ہیں جو ویدانتی تصو

[1] ۔ داس گپتا۔ ہسٹری آف انڈین فلاسفی صفحہ ۱۴ نمبر ۲ سائگریہ پریس ۱۹۴۰ء

باب ۱۱

عالم پر کیے جا سکتے ہیں پہلا اعتراض خود شنکر فلسفے کے تابعین کی جانب سے متوقع ہے یہ حجت کی جاتی ہے کہ بالعموم معلول بلحاظ نوعیت علت کی نوعیت کا ہو برہمہ کے بارے میں خیال کیا جاتا ہے کہ وہ شاعر (چیتن) وخالص (شدھ) ہے اور وہ ایسے عالم کی علت نہیں ہوسکتا جو بے عقل اور ناپاک ہے (جٹر اور اچیتن) اور (اشدھ) اس لئے کہ وہ اپنی فطرت میں عالم اس قدر عاقل ارواح سے مختلف ہے کہ وہ اُن کے مفید ہوسکتا ہے۔ دو چیزیں جو آپس میں اپنی نوعیت میں مماثل ہوں دشواری سے آپس میں ایک دوسرے کے کام آسکتی ہیں۔ دو چراغ آپس میں ایک دوسرے کو منور نہیں کر سکتے۔ پس وہ عاقل روحوں سے مختلف ہے کہ بہترین طور پر عالم اُن کی خدمت کر سکے اور ان کے لئے قائم رہے شنکر اس اعتراض کا یہ جواب دیتا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے کہ ہر طرح معلوم علت کے ساتھ مساوی ہو۔ بہت سی مثالیں ہیں جہاں ایسی صورت نہیں ہے بے جان بال وناخن، جو جاندار میں پیدا ہوتے ہیں اور جاندار کیڑے جو بیجان چیزوں سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً گوبر سے، نہ اس سے انکار ہو سکتا ہے کہ تھوڑی سی یکسانیت برہمہ اور عالم میں ہے دونوں وجود رکھتے ہیں اس پر اصرار نہیں ہوسکتا کہ چونکہ برہمہ عاقل ہے تو عالم بھی عاقل ہو ایسی توقع کی وجہ نہیں ہے اس کے برعکس بھی صحیح نہیں ہے کہ جو کچھ بے عقل ہو اس کا برہمہ کے سوا دوسرا ماخذ ہونا چاہیئے[1] استدلال یہ ہے کہ چونکہ اپنشدوں میں مذکور ہے کہ برہمہ عالم کی علت ہے۔ اور ناپاک و بے عقل عالم کو صاحب فہم و پاک برہمہ پیدا کرے یہ تو کچھ ٹھیک نہیں معلوم ہوتا ہے اس کی تشریح ہوچکی ہے کہ ایسے آخری حقائق دلیل سے حاصل نہیں ہوتے بلکہ اپنشدوں کی تصدیق سے ہوتے ہیں۔ فرض کیا جاتا ہے کہ دوسرا اعتراض ویدانت پر سانکھیہ کرتا ہے کہ بوقت فنا (پرلے) معلول عالم، علت برہما میں فنا ہو جائیگا تو عالمی حالت

۳۷

[1] کیم ہی یچھ چیتی تن یے نان ان دِتم تدا برہمہ۔ ہر کرتی کم درِشتم رتی برہمہ وادنم یرتی ادا ہرئیت سمس تسیہ وستوجاتسیہ برہمہ۔ ہر کرتی کتوا بھی اپ گمات شنکر بھاشیہ ۲، ۱، ۶۔

کی ناپاکی برہمہ کی علی حالت کو ناپاک کر دے گی۔ شنکر اس کی تردید میں دو مثالیں دیتا ہے کہ معلول علت کو متاثر نہیں کیا کرتے جب وہ اس میں لوٹتے ہیں۔ جیسے کہ سونے چاندی کے زیورات ہیں جب ان کو توڑ دیا جاتا ہے تو وہ اصلی حالت چاندی سونے کے مادی، ہیولی کو حاصل کرتے ہیں اور جب وہ زیورات رہتے ہیں تو اپنی اصلی حالت کو متاثر نہیں ہونے دیتے دوسری مثال جادوگر کی ہے کہ وہ جادو کے مخلوقات نمودار کرتا ہے اور جب وہ غائب ہو جاتی ہیں تو جادوگر کو متاثر نہیں کرتیں۔ پس جادو کی مخلوق کی کوئی اصل نہیں یوں خوابی خواب سے متاثر نہیں ہوتا جب وہ بیدار ہوتا ہے پس حقیقت واحد ہے اور متغیر حالات سے متغیر نہیں ہوتی۔ اس حقیقت کی شکل بطور متغیر احوال محض باطل تماشا ہے (مایا ماترم)۔ جیسے رسی کی صورت سانپ معلوم ہوتی ہے ایک آدمی گہری نیند میں ایسی حالت میں پہنچ جاتا ہے جہاں مادی تجربہ باقی نہیں رہتا ہے تاہم جب وہ بیدار ہوتا ہے کاروبار زندگی کو انجام دیتا ہے۔ لہذا عالم فنا ہو کر اپنی علی حالت میں واپس ہوگا پھر یوں پیدا ہوگا، جیسا پیشتر تھا پس یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ عالم کے ناپاک اثرات برہمہ کی خالص حالت کو بوقت فنا متاثر کرتے ہیں یا بعد فنا پھر پیدائش نہ ہوگی

۳۸

شنکر کے دلائل جو مفروضہ اعتراض کے جواب میں دیے گئے ہیں نہ صرف کمزور ہیں بلکہ فضول ہیں کہ معلولات کا عالم ناپاک و بے عقل جیسا کہ وہ ہے، ایک پاک وصاحب عقل برہمہ کا پیدا کردہ نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ اگر عالم معلول محض جادو و مایا ہے۔ اور اس کی کوئی اصل (وستو تو) نہیں ہے تو بہتر صورت یہ ہوتی کہ وہ اپنے معلول کے نقطۂ نظر سے غور کرتا جو جوہریت یا وجودیت نہیں رکھتے ہیں اور پرنیام یا ارتقا کی رائے نہ اختیار کرتا کہ علتوں کے حقیقی تغیرات معلولات میں ہوتے ہیں یہ ثابت کرنے کے لئے کہ معلولات بالعموم اپنی علتوں سے مختلف ہو سکتے ہیں۔ اگر وہ اس جواب سے شروع کرتا کہ معلول کوئی حقیقی وجود نہیں رکھتے وہ صرف جادو کی پیدائش اور باطل نمائش ہیں یہ اعتراض رفع ہو جاتا کہ ناپاک عالم پاک برہمہ سے پیدا نہیں ہو سکتا۔ ایسا جواب اعتراض ان کے نزدیک صحیح ہوتا جو معلول کے حقیقی

باب ۱۱

تغیر کو علل سے وابستہ کرنے کا تعین کرتے ہیں نہ کہ ایسے فلسفی سے جیساکہ شنکر ہے وہ مطلقاً حقیقی معلول کو تسلیم نہ کرتا، بجائے اس کے وہ سونے کے زیورات کو سونے میں لوٹنے کی مثال دینے لگا۔ صرف یہ ثابت کرنا مقصود تھا کہ معلول کے خاص نقائص یا دوسری خصوصیات علت کی پاکی کو متاثر نہیں کرسکتیں۔ اور دوسری مثال دیتا ہے کس طرح جادو کی مخلوق غائب ہوجاتی ہے اور جادوگر کو متاثر نہیں کرسکتی۔ بہرحال اس موقع پر یہ مثال موزوں نہیں یہ تعجب ہے کہ اس پر غور کرنے سے شنکر قاصر رہا کہ اگر حقیقی تغیرات کی اس کی مثالیں صادق ہوں تو جادو یا جادوگری کی مثال بے محل ہوجاتی ہے اگر پرینام کی رائے علیت اختیار کی جائے تو ویورت کی رائے کو ترک کرنا پڑے گا۔ بہرحال شنکر کو ایسی ابہامی امور متنازعہ میں پناہ لینی پڑی۔ سوتروں کی شرح میں ایک مثال ویورت کی رائے جیکے سے داخل کی کہ معلولات کی غیر حقیقت کو ثابت کرے۔ جس سے ایک حقیقیاتی تغیر پیدا ہوگی۔ سوتر اس قدر اعتمادی اور حقیقی انداز کے ہیں کہ آخری جواب ان سے نہیں مل سکتا کہ معلولات کے پیدائش کی مجوزہ غیر تطبیق کہ وہ علل سے غیر مشابہ ہیں بلکہ اس کا جواب اپنشدوں سے دیا جاسکتا ہے جن میں کہا گیا ہے کہ عالم جونا پاک و بے شعور ہے۔ برہمہ سے پیدا ہوا ہے۔ اور چونکہ ایسا بیان اپنشدوں میں ہے کوئی اعتراض عقل کے وجوہ کی بنا پر پیدا نہیں کیا جاسکتا۔

دوسرے فقرے میں علل کے حقیقی تغیر کے نظریے کی تائید کی گئی ہے کہ باوجود عینیت معلول اپنی علت کے ساتھ ہے ان کی کثرت یا اختلاف کو بہت سی عام مثالوں کی تمثیل سے تشریح کی جاسکتی ہے گرچہ لہریں سمندر سے مماثل ہیں تاہم اپنی کثرت واختلاف کا وجود رکھتی ہیں۔ یہاں پر بھی شنکر کو اپنے سوتر کی تعبیر میں اس پیچیدگی سے دوچار ہونا پڑا۔ بہرحال وہ اس سوتر کی شرح ختم کرتے ہوئے کہتا ہے کہ عالم معلول نہیں ہے کہ وہ برہمہ کے کسی حقیقی تغیر کا نتیجہ ہو صرف برہمہ ہے تاہم برہمہ پیدائش عالم کے مظاہر کی شرط لازم ہے کہ اس کے بغیر عالم پیدا نہیں ہوسکتا۔ پس عالم میں بدیہی صورت میں

۴۹

اختلاف وکثرت معلوم ہوتی ہے۔ اور اس کی گنجایش بھی ہے یہ بتلایا جانا ضروری ہے بہر حال ایسی ذیلی تشریح قاعدے کے عام معنی سے بالکلیہ غیر مطابق ہے جو کامل طور پر حقیقی تغیر کی تائید کرے یہ بدقسمتی ہے کہ شنکر کوئی دلیل اپنی ذیلی تشریح میں نہیں دیتا ہے جو تعبیر اس نے خود کی ہے وہ سوتر کی عام روح کے خلاف ہے۔

دوسرے حصے میں سوتروں سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ علت ومعلول میں مماثلت ہے "کیونکہ معلول کا امکان ہے کیونکہ علت موجود ہے۔ کیونکہ علت کی تکمیل کے باعث معلول علت میں موجود ہے دوسرے وجوہ بھی ہیں جس کی تصدیق اپنشدوں سے ہوتی ہے" یہ معنی گذشتہ فقروں کے عام مفہوم کے مطابق ہیں۔ شنکر جو سوتر کی تعبیر کرتا ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ برہمہ علت ہے جو اکیلا حقیقی ہے بہر حال علل کی حقیقی قابِ ماہیت معلولات میں نہیں ہوسکتی ہمہ دال برہمہ اور اس کا وجود عالم کا پیدا کرنے والا ہے یہ تو محدود جواز ہے اس لئے کہ وہ عالم کی اضافی حقیقت پر مبنی ہیں، مطلق کے نقطۂ نظر سے کوئی ایشور نہیں ہے جو ہمہ داں خالقِ عالم ہو۔[1] شنکر اس کی تائید اپنشدوں کی تصدیق کی بنا پر کرتا ہے (مثلاً مرتی کیت یوستیم وغیرہ)۔ وہ ست کاریہ واد نظریہ (یا یہ نظریہ کہ معلول علت میں موجود ہے) کی تائید میں دلیل پیش کرتا ہے۔ یہ نظریہ حقیقی تغیر کے پرینام اور دیورت ان دونوں طرز خیالات میں دو مختلف طریقوں سے مشترک ہے۔ تعجب ہے کہ شنکر ست کاریہ واد نظریے کی تائید پرینام کے طریقوں پر کرتا ہے جو کہ نیائے کے است کاریہ واد نقطۂ نظر کے

---

[1] برہم سوتر ۲، ۱، ۱۴ پر شنکر بھاشیہ۔

باب ۱۱

۴۰

خلاف ہے اور ویورت طریقوں سے دلیل نہیں پیش کرتا ہے جہاں کہ معلولات
باطل اور معدوم متصور ہوتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ دہی دودھ سے تیار کیا جاتا ہے نہ کہ
کیچڑ سے۔ پس اس واقعے سے معلوم ہوتا ہے کہ دودھ اور دہی میں ایک باہمی
نسبت ہے جو کسی دوسری چیز سے واسطہ نہیں رکھتی ہے۔ علت کی خاص قوت
یا صلاحیت (شکتی) پر اس قسم کی باہمی نسبت مشتمل ہے (مثلاً دودھ) جو خاص معلول
پیدا کرتی ہے (یعنی دہی) یہ قوت علت کی اصل ہے اور اس قوت کی اصل ہی
خود معلول ہے اگر قوت معلول کی نوعیت معین کرتی ہے تو وہ بطور اصل معلول
علت میں موجود ہوتی ہے۔ نیائے نقطۂ نظر کے خلاف کہ علت معلول سے مختلف
ہے اگرچہ وہ باہم عرض غیر منفک (سمواے) کی نسبت سے مربوط ہیں۔
وہ کہتا ہے کہ اگر ایسا سمواے ہو کہ علت کو معلول سے مربوط کرے تو اس کے
لئے اور کسی چیز کی ضرورت ہوگی کہ سمواے علت و معلول سے تعلق پیدا کرے
اور اس کے لیے کسی دوسری چیز کی یونہی سلسلۂ لامتناہی جاری رہے گا۔ اگر یہ اصرار ہے کہ
سمواے خود نسبت ہے اور کسی نسبت کی اسکو ضرورت نہیں ہے کہ کسی دوسری
چیز سے مربوط کرے تو جواب میں دریافت کیا جا سکتا ہے کہ کس طرح انفصال
(سنجوگ) سے مربوط کرنے کے لیے جو خود نسبت خیال کیا جاتا ہے،
عرض لامنفک (سمواے) کی نسبت ہو تاکہ معروضات کو مربوط کرے جو
اس سے انفصال (سنجوگ) میں ہیں جوہروں کو اپنی کیفیات سے مربوط کرنے
والا سموائے کا تصور غیر ضروری ہے اس لئے کہ موخر الذکر ہمیشہ اول الذکر
(تاداتمیہ پرتی تی) سے مطابق ہوتا ہے۔ اگر معلول کل ہے اور علت جو اجزا ہے
اس میں موجود ہے تو وہ ان سب میں موجود ہے یا جدا جدا اجزا میں ہے اگر
وہ کل ہے تو وہ مجموعۂ اجزا ہے چونکہ تمام اجزا باہم جمع نہیں ہو سکتے تو ایسا
کل غیر مرئی ہوگا اگر کل، اجزا میں موجود ہے تو دوسرے اجزا کا ادراک ہو سکتا ہے
جو اپنے اجزائے شامل سے مختلف ہوں۔ اگر اس اعتراض کی تکرار کی جائے تو
وہ اجزا دوسرے اجزا سے اور یہ دوسروں سے متصف ہوں گے یونہی ایک معیوب
اور لامحدود سلسلہ جاری ہوگا۔ اگر کل ہر جزو میں کلی طور پر موجود ہے

تو بیک وقت بہت سے کل ہوں گے اگر وہ یکے بادیگرے ہر جزو میں ہو تب کل وقت واحد میں صرف ایک جزو میں ہوگا اور سطح عمل کے وقت دوسرے اجزا سے غائب ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے کہ نوعی تصور (جیسے گائے) کل موجود ہے تمام گائیوں میں تاہم وہ متعدد نہیں ہے۔ پس اجزا میں کل کلی طور پر موجود ہوگا اس کا

۴۱

جواب یہ ہے کلی کے تجربے تصور کے تجربے کی طرح نہیں ہیں۔ گائے کی نوع کا تصور ہر گائے میں متحقق ہوتا ہے لیکن کل ہر جزو میں متحقق نہیں ہوتا ہے اگر معلول اپنے ظہور سے پہلے عدم ہے تو ظہور ایک فعل ہوا کہ ایسا فعل اپنا کوئی فاعل نہیں رکھتا۔ یہ ناممکن ہے چونکہ معلول اپنے ظہور سے پہلے عدم ہے تو وہ اپنے ظہور کا فاعل نہیں ہو سکتا ہے چونکہ عدم یا بغیر فاعل ہے اگر ظہور کی تعریف فعل نہیں بلکہ نسبت معلول ہے (سوکارن ستتا سمواے) جو اپنی علت سے ہے تب یہ اعتراض ہے، اسی وقت نسبت ممکن ہے جب دو حدود ہوں اور آپس میں باہم بوطا ہوں۔ چونکہ معلول ابھی تک عدم ہے تو اس کو اس کی علت سے متعلق نہیں کیا جا سکتا ہے۔

اگر معلول موجود ہے۔ تو پھر علت کے عمل کی (کارک ویاپار) کیا ضرورت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معلول کی تکمیل علت سے ہوتی ہے جیسے کہ انسان اپنے اعضا کو سمیٹ یا پھیلا کر بیٹھ سکتا ہے یونہی معلول پھیلاؤ ہے جو اس سے مماثل ہے پس معلول علت کی متغیرہ حالت ہے اس تغیر کو پیدا کرنا علت کے عمل کے لیے لازمی ہے لیکن ایسے تغیر کے باوجود علت میں معلول بالقوہ یا قوت کی حیثیت سے موجود نہیں ہے۔

اور دوسرے مختصر سات فقرے ہیں، پہلے میں یہ اعتراض ہے کہ اگر عالم ذی شعور برہمہ سے براہ راست پیدا ہوتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ ایسا ذی شعور وجود ایسے عالم کو پیدا کرے جو مصیبت سے معمور ہے اور خود کے لئے جیل خانہ ہے اس کا آسان جواب یہ ہے کہ ماورائے خالق دنیاوی روحوں سے بالاتر ہے جو دنیا کے جیل میں مصیبت اٹھاتی ہیں یہاں پر شنکر ایک اور بات کا اضافہ کرتا ہے کہ چونکہ حقیقی پیدائش نہیں ہے اور تمام عالم جادو کی صورت ہے پھر یہ اعتراض کہ خالق نے

باب ۱۱

ایسی ناقابل خواہش دنیا کیوں پیدا کی ہے۔ واجبی نہیں رہتا ہے لیکن سوتر اس بات سے ساکت ہیں۔ واقعاً جیسا کہ گذشتہ فقروں کا معاملہ ہے یہاں نظریۂ مایا اور اس کی عام تعبیر سوتروں کے مطابق نہیں ہے اس کے تنقیدی بیان کمزور ہیں جو سوتروں کے عام معنی و مفہوم سے مناسبت نہیں رکھتے۔

۲۴ دوسرے فقرے میں یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ دوسرے امدادی کارکنوں کے بغیر برہمہ عالم نہیں پیدا کر سکتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ برہمہ تمام قوتوں سے موصوف ہے اور اپنے اندر سے وہ عالم پیدا کر سکتا ہے اس میں کسی دوسرے کی امداد کی حاجت نہیں ہے۔

دوسرے فقرے میں یہ اعتراض ہے اگر عالم تغیر برہمہ کی قلب ماہیت ہے تو چونکہ وہ لاجزو ہے اس کے کل پر تغیر کا اطلاق ہوگا۔ جزوی تغیر کا امکان اسی وقت ہوتا ہے کہ وہ جوہر جو تغیر اختیار کر رہا ہے اجزا پر مشتمل ہو۔ اس کا جواب انسانی ذات سے حل ہو جاتا ہے جو خود تو بلا صورت ہے پھر بھی اپنے آپ کو خواب کرنے والے کے مثالی تجربوں میں تبدیل کرتی ہے اور خود ایسے تغیرات میں بطور کل غیر متغیر و متاثر رہتی ہے جو علاوہ بریں ایسے اعتراضات خود معترضین پر وارد ہو سکتے ہیں اس لئے کہ سانکھیہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ بے صورت پر کرتی کا تغیر ہوتا ہے۔

دوسرے فقرے میں یہ دلیل دی گئی ہے کہ چونکہ برہمہ خود کامل ہے کوئی وجہ نہیں کیوں وہ یہ بڑا عالم پیدا کرے۔ جس سے اسے کوئی فائدہ اٹھانا نہیں ہے اس کا جواب کھیل کی مثال ہے جس میں کچھ فائدہ نہیں لیکن اس میں مشغول رہنا خوشی پیدا کرتا ہے پس برہمہ اپنی لیلا یا کھیل کے لئے عالم پیدا کرتا ہے۔ شنکر اپنے پرانے راگ کو ترک نہیں کرتا یعنی مایا کا نظریۂ خواہ اس کی خاطر سوتروں کی کیسی ہی ناموزوں شرح کرنی پڑے وہ اس کی پیروی سے گریز نہیں کرتا۔ اس فقرے میں سوتر کی تعبیر کے بعد کہ عالم کی پیدائش خدا کے کھیل کی فعلیت سے منسوب کی جائے وہ بیان کرتا ہے کہ پیدائش عالم ایک نمائشی دکھاوا ہے جو جہالت کی بنا پر وجود میں آسکتا ہے اور یہ کہ آخری حقیقت تو ذات اور برہمہ کی عینیت ہے

باب ۱۱

اوپر کی بحث سے یقین کے ساتھ ثابت ہوتا ہے کہ بادراین کا فلسفہ بھید ابھید واد یا خدا کی (برہمہ) ماورائیت اور عظمت کا نظریہ ہے۔ حتیٰ کہ خود شنکر کی شرح میں بھی یہی اصول ہے اُس کا یقین ہے کہ عالم برہمہ کے حقیقی تغیر یا اس کے قوت اور توانائی (شکتی) کی پیداوار ہے۔ ایسے تغیر سے خدا تھک نہیں جاتا ہے وہ ہمیشہ خالق اور مالک ہی رہتا ہے جس نے اپنے کھیل کیلئے عالم پیدا کیا ہے۔ وہ اپنی قوتوں سے بلا خارجی امداد پیدا کرسکتا ہے پس عالم خدا کی قوتوں کا حقیقی تغیر ہے گو خود پُر عظمت اس عالم میں اپنی قوتوں کے ساتھ رہتے ہوئے بھی اسی وقت اس سے ماورا ہے اور اس کا متصرف ہے اور دنیاوی پیدا کردہ روحوں کو ان کے اچھے بُرے اعمال کی سزا و جزا دیتا ہے۔

۴۳

یقیناً بھید ابھید واد اصول شنکر سے قبل کا ہے یہ اکثر پرانوں کی غالب رائے ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ بھرتری پرپنچ بودھاین کا حوالہ دیتا ہے جس کا حوالہ رامانج نے بطور ورتی کار دیا ہے اور شنکر نے ورتی کار اور اُپ ورش کہا ہے اور درمڈا آچاریہ کا حوالہ دیا ہے جس کا حوالہ شنکر اور رامانج دونوں نے دیا ہے تمام کے تمام بھید ابھید اصول کے قائل تھے[1]

---

[1] پروفیسر کپا سوامی شاستری نے ایک مضمون تیسری اورنٹیل کانفرنس میں پڑھا تھا دنکٹ کی تتوٹیکا سے ایک فقرہ پڑھا تھا یہ برہم سوتر کی شرح رامانج کی شرح کی شرح ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اُپ ورش بودھاین کا نام ہے۔
رؤیداد تیسری اورنٹیل کانفرنس منعقدہ مدراس ۱۹۲۴ء شنکر بھاشیہ کے شارحین کہتے ہیں کہ جب وہ ۱، ۱، ۹، ۱، ۱، ۲۳، ۱، ۲، ۲۳، ۳، ۳، ۲۳ میں ورتی کار کا حوالہ دیتا ہے تو اُپ ورش کا نام لیکر حوالہ دیتا ہے ان سوتروں میں جو اُپ ورش کی رایوں کا حوالہ دیا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُپ ورش گیان کرم سموچے نظریے کا قائل تھا اور بھاسکر بھی (جو بھید ابھید نظریے کا حامی ہے) رامانج اور دوسروں کی شنکر نے سختی سے مخالفت کی ہے جو اس کے مخالفین کے تصور کی تردید کرنا چاہتے تھے کہ بگیہ اددیدک

باب ۱۱

بھرتری پرپنچ کا حوالہ شنکر نے برہد آرنیک اپنشد کی اپنی شرح میں دیا ہے اور انند گیان شنکر کی شرح پر اپنی شرح میں برہد آرنیک اپنشد پر بھرتری پرپنچ کی بھاشیہ کے بہت سے اقتباسات دیتا ہے۔ پروفیسر ایم ہری ہرینا نے ان اجزا کو جمع کیا اور تیسری اورینٹل کانگرس منعقدہ مدراس ۱۹۲۴ء میں پڑھا۔ اور وہ بھرتری پرپنچ کے فلسفے کو ذیل میں بیان کرتے ہیں۔ بھرتری پرپنچ کا اصول وحدۃ الوجود ہے اور بھید ابھید کی قسم کا ہے۔ برہمہ اور جیو کے مابین تعلق اور عالم اور برہمہ کا تعلق اختلاف عینیت ہے۔ اس رائے کا منشا یہ ہے کہ جیو اور مادی عالم دونوں برہمہ سے بنے ہیں۔ پس اس اصول کو برہم، پرینام وادبیان کرسکتے ہیں۔ روحانی پہلو سے برہمہ انتریامی اور جیو میں تغیر ہوا، اور مادی پہلو میں اویکت، سوتر، ویراج، اور دیوتا ہیں جو تمام کے تمام مادی ہیں ۴۴ اور جاتی اور پنڈ جو مادی نہیں ہیں یہ برہمہ کے شئون یا وستھا ہیں اور یہ آٹھ درجوں کا اظہار کرتے ہیں جس میں عالم کے انواع کو تقسیم کیا جاسکتا ہے اور پھر ان کو تین راشیوں، پرماتما راشی، جیو راشی اور مورت اموررت راشی ہیں

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ فرائض کی انجام دہی سے یہ تصور ہوسکتا ہے کہ یہ ابتدائی تیاری ہے کہ ایک شخص خود کو برہمہ گیان کیلئے موزوں بنائے۔

چھاندوگیہ اپنشد کی شرح کا حوالہ ورنڈا چاریہ کی انندگری نے چھاندوگیہ کی شنکر کی شرح پر اپنی شرح میں دیا ہے۔ سنکشیپ شاریرک کے مصنف سروگیاتم منی کی اپنی شرح میں زلیمیہ آشرم واکیا کار جس کا حوالہ سروگیاتم منی نے آترے سے دیا ہے اس کو برہم نندین یا تنک کہا ہے اور بھاشیے کار (جس کی بھاشیہ کا اقتباس شنکشیپ شاریرک ۳، ۲۲۱ میں دیا گیا ہے۔ "انتر گونا بھگوتی پریدیوتی تی" یہ حوالہ رامانج کی ویدارتھ سمگرہ صفحہ ۱۳۸ پنڈت کی شائع کی ہوئی در بدھ اچاریہ کے اقتباس کا حوالہ ہے) دریڈ آچاریہ ہے جس نے ایک شرح برہم نندین کی چھاندوگیہ اپنشد وارتک پر لکھی ہے۔

تقسیم کیا جا سکتا ہے جو مذہب اور فلسفہ کا سہ گونہ موضوع یعنی خدا، روح اور مادہ ہیں بھیر تر پرپنچ جو بطور پرمان سموچے تسلیم کیا جاتا ہے جس سے یہ برآمد ہوتا ہے کہ عام تجربے کی شہادت ویدکی شہادت کی طرح بالکل صحیح ہے اول الذکر انواع کی حقیقت کا اقرار کرتی ہے اور ثانی الذکر وحدت کا (جیسا کہ اپنشدوں میں تعلیم دی گئی ہے) پس آخری صداقت دویت آدویت ہے۔ موکش یا زندگی کی غایت دو منزلوں میں حصولی متصور ہوتی ہے پہلی اپ ورگ کی طرف رہنمائی کرتی ہے آسنگ کے ذریعے مغلوب کرنے سے سنسار مغلوب کیا جاتا ہے اور دوسری منزل برہمہ کی طرف لیجاتی ہے کہ اودیا دور کی جائے کسی بھی منزل پر پہنچنے کا یہ ذریعہ ہے جو گیان کرم سموچے کہلاتا ہے جو عملی پہلو کا انتاج ہے اور پرمان سموچے نظری پہلو کا۔

واقعی یہ کہنا دشوار ہے کہ ویدانت کے بادراین کے بھید ابھید اصول کی صحیح خصوصیات کیا ہیں لیکن اس میں شبہہ نہیں کہ ایک خاص قسم کا بھید ابھید اصول ہے اور وہ مکرر بتلایا گیا ہے حتیٰ کہ خود شنکر کی شرح (اگر ہم اس کے تمام اعتراض خارج کر دیں جو خود شرح کی عام عبارت اور سوتروں کی عبارت اور ان کی غایت ومفہوم سے بے ربط ہیں جس حد تک اس کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے) سے ثابت ہوتا ہے کہ ایسی صورت ہے اگر حقیقی تغیر کی رائے محض اضافی نقطۂ نظر (ویوہاریک) ہے تو کم سے کم ایک ایسا سوتر ہو جس میں مطلق (پارمارتھک) کے زاویۂ نگاہ کا بیان ہو ایسا سوتر خود شنکر کو نہیں دستیاب ہوا ہے۔ یہ بحث ہے کہ مایا کا مواد (پرنیام) حقیقی تغیر ہے جبکہ برہمہ ہمیشہ غیر متغیر ہے۔ برہمہ کی قوت (شکتی) کو مانا جائے تو کس طرح برہمہ کی شکتی اور اس کے تغیرات کو باطل وغیر حقیقی سمجھا جائے جبکہ موصوف شکتی (یا شکتیمت برہمہ) کو حقیقی و مطلق سمجھا جائے۔ اگر تجربے سے علمی تغیر ہمیشہ حقیقی معلوم ہوتا ہے تو کس طرح ایک شخص آخری نقطۂ نظر سے واقف ہوگا کہ تمام معلولات باطل ہیں شنکر مذہب کے ویدانتی اہل قلم میں اس امر پر بیحد اختلاف رائے ہے۔ اپیے دکشت اپنی سدھانت لیش میں پدارتھہ نرنے کے مصنف کا حوالہ دے کر لکھتا ہے کہ

باب ۱۱

صورت عالم کے برہمہ اور مایا دونوں مادی علل ہیں۔ برہمہ دیورت علت ہے اور مایا پرینام علت ہے۔ دوسروں نے تعریف تعلیل کو مابین دیورت اور پرینام کے رکھا ہے کہ مادی علت کی یہ تعریف کی ہے جو خود معلولات پیدا کرسکتی ہے جو خود سے مختلف نہ ہوں (سوابھن۔ کاریہ جنک توم آپادا نتوم) عالم جس حد تک وجود رکھتا ہے برہمہ کے مثل ہے اور جس حد تک مادیت و تغیر کے خصوصیات رکھتا ہے تو یہ جہالت کے مثل ہے دونوں مختلف نقاط نظر سے برہمہ اور مایا عالم کی علت ہیں۔ واچسپتی مشرا کے نزدیک مایا امدادی علت (سہکاری) ہے اور برہمہ حقیقی دیورت علت ہے[1] پرکاش انند مصنف سدھانت مکتاولی خیال کرتا ہے کہ یہ مایا کی قوت (مایا شکتی) عالم کی مادی علت ہے نہ کہ برہمہ۔ برہمہ غیر متغیر ہے اور مایا کا سہارا ہے پس وہ مفہوم بعید میں علت عالم ہے۔ سروگیاتم منی کا یقین ہے کہ برہمہ ہی صرف دیورت علت ہے اور مایا اس غایت کے لئے صرف آلہ ہے[2] اس دشواری کو سروگیاتم نے محسوس کیا کہ نظریۂ تعلیل جو بادراین کے سوتر پرینام نقطۂ نظر سے پیش کرتے ہیں اس نے اس نظریۂ پرینام کی تشریح کی ہے کہ سوتروں میں اس لئے قبول کیا گیا ہے کہ یہ دیورت سے بالکل قریب ہے۔ اور پہلے لوگوں کو پرینام نظریہ بتلایا جاتا ہے تاکہ دیورت نظریے پر آسانی سے پہنچ سکیں اسی کا اشارہ سوتر ۲، ۱، ۱۴[3] میں کیا گیا ہے۔ اس تشریح کا

---

[1] واچسپتی مشر ۸۴۱ء میں ہوا ہے۔ اس نے اپنی بھامتی برہم سوتروں کی شرح کے سوا بہت سی کتابیں اور شرحیں فلسفے کے دوسرے نظامات پر لکھی ہیں۔ اس کی مشہور تصانیف ذیل ہیں:۔ تتو بندو، تتو ویشاردی (یوگ) تتو سمکشا برہم سدھی ٹیکا، نیائے کنیکا ودھی ویویک پر، نیائے تتو الوک، نیائے رتن ٹیکا، نیائے وارتیک تات پریے ٹیکا برہم تتو سمہتو دیپنی یوکتی دیپکا، (سانکھیہ) سانکھیہ تتو کومدی، ویدانت تتو کومدی۔

[2] وہ ۹۰۰ء میں ہوا ہے اس زمانے میں بادشاہ منوکولادیت تھا۔ اور یہ دیولیشور کا شاگرد تھا۔

[3] سنکشیپ شاریرک دوم ۶۱۔ ۶۲ و ۶۴۔

کچھ بھی امکان ہوتا اگر سوتروں کی ترتیب ایسی ہوتی کہ اس پریںام نقطۂ نظر کو اس لیے اس کو داخل کیا گیا ہے کہ پڑھنے والے کا ذہن ویورت رائے کے قبول کرنے کے لئے تیار ہو جو حقیقی رائے ہے لیکن تمام سوتر ۲، ۱ پریںام نقطۂ نظر کی تائید کرتے ہیں اور حتیٰ کہ سوتر ۲، ۱، ۱۴ کے بارے میں بھی نہیں کہا جا سکتا کہ ویورت نقطۂ نظر تعلیل کو صحیح سمجھتے ہیں اور چونکہ اسی فصل کے دوسرے سوتروں کی تشریح خود شنکر نے کی ہے اور اس میں پریںام نقطۂ نظر اختیار کیا ہے اور اگر متن پر خیال کیا جائے تو اس سوتر کی تشریح بھی بھید ابھید قسم کے پریںام نقطۂ نظر سے ہو سکتی ہے۔ ۴۶

ویدانت کے اساتذہ اور تلامذہ

برہم سوترا اور اپنشدوں کا فلسفہ جو شنکر نے پیش کیا ہے اس نے سارا زور اس امر پر دیا ہے کہ برہمہ کا وجود ہے جو خالص شعور کی خود انکشافی عینیت، آنند اور وجود ہے اور جو اپنے حاصل ہونے کے لیے وید کے وجوبی فرائض کی انجام دہی کا انتظار نہیں کرتا ہے اور "وہ تو ہے" کا حقیقی محقق ہے جس کی تعلیم اپنشد عبارتوں میں دی گئی ہے اور اچھے استاد نے اپنے شاگرد کو اس خیال سے پر کیف کر دیا ہے تو

یہ خود ہی کافی ہے کہ عالم کی صورت کے باطل التباس غائب کر دے۔ بہر حال یہ خیال فرائض کی وجوبیت کے خلاف ہے جو میماسا کا نظریہ ہے کہ فرائض انجام دیئے جائیں۔ اس نقطۂ نظر سے شنکر اور اس کے تابعین نے میماسا خیال رکھنے والوں سے بڑے بڑے مباحثے کئے ہیں۔ مختلف میماسا اہل تصنیف نے مختلف طریقوں سے اس پر اصرار کیا ہے کہ فرائض کا تلازم برہمہ گیان کے ساتھ لازمی ہے ان میں بعض کا حوالہ سوریشور کی فصل میں دیا گیا ہے۔ اور دوسرا سوال پیدا ہوا کہ ویدانت کی وحدتی عبارتوں (جیسے کہ "وہ تو ہے") کا سننا کس طرح واجب ہے اور متاخر ویدانتی اہل تصنیف نے اس دشواری کو محسوس کیا۔ پرکٹارتھ کا مصنف جو غالباً بارھویں صدی میں ہوا ہے۔ تسلیم کرتا ہے کہ اپنشدوں (جیسے کہ "تو ان عبارتوں کو سن اور معنی سمجھ اور دھیان کر") کے حکم کی بنا پر ایک شخص پہلی بار پڑھتا ہے کہ ویدانتی عبارتوں کو سننا چاہیئے یہ رائے اپوروہی کہلاتی ہے۔ دوسرے خیال کرتے ہیں اپنی نجات حاصل کرنے کی کوششوں میں تمام ویدانت عبارتوں کو پڑھیں تاکہ غلط راستے پر نہ پڑ جائیں یوں وہ سیدھے راستے پر آجائیں گے کہ اپنشدوں کی وحدتی عبارتیں سنیں کہ اپنشد وحدتی عبارتوں کے سننے کی ہدایت دیتے ہیں یہ رائے اصطلاحاً نیم ودھی کہلاتی ہے۔ سروگیاتم منی کے تابعین کا خیال ہے کہ کسی لحاظ سے یہ فریضہ نہیں ہے کہ برہمہ علم کی عقل کا حصول کرے اور فریضے کی قوت اس معنی میں ہے کہ ایک شخص اپنی سمجھ کی صفائی کے لئے مباحث کیا کرے اور اس وجوبی فقرے کے معنی "تو سن" سے یہ مراد ہے کہ اپنی عقل کی صفائی کے لئے مناسب مباحث کیا کرے۔ لیکن سوریشور کے تابعین یہ خیال کرتے ہیں کہ وجوب کا زور اس بات پر ہے کہ ویدانت کے طالب علم کو یہ ہدایت دی گئی ہے کہ بغیر مزاحمت ویدانت عبارتوں کی صداقت مستعدی سے حاصل کرے۔ اصطلاحاً یہ رائے پری سنکھیا ودھی کہلاتی ہے، داچسپتی مشرا اور اس کے تابعین کا خیال ہے کہ ان احکام میں وجوبی فرائض نہیں ہیں وہ صرف احکام کی صورت میں مرتب ہیں اس غرض سے کہ ویدانتی عبارتوں کے سننے اور ان پر مباحث کرنے کی

بڑی اہمیت ظاہر ہو تاکہ ترقی کے ویدانتی نصاب کو آگے بڑھانے کا ذریعہ ہوں۔

ویدانت کا اصلی فلسفیانہ مسئلہ برہمہ کا تصور۔ اس کی علیت کی نوعیت مایا سے اس کا تعلق، صورت عالم کا مظہری عالم، اور انفرادی اشخاص سے اس کا تعلق ہے۔ شنکر کی خود تصانیف ہمیشہ اس کا واضح اور باضابطہ جواب پیش نہیں کرتی ہیں اس کی تصنیف میں بہت سے موقعوں پہ ایسے فقرے آئے ہیں۔ جن کو کم و بیش مختلف طور پر تعبیر کیا جا سکتا ہے اگرچہ عام اسکیم ہمیشہ کم و بیش بخوبی واضح ہے۔ اپیے دکشت اپنی سدھانت لیش کے شروع میں کہتا ہے کہ قدما برہمہ اور ذات کی تطبیق کے اساسی مسئلے میں زیادہ مشغول تھے اور انھوں نے مظہری صورت کے نظام کی واضح تشریح کو نظر انداز کر دیا۔ پس اس موضوع پر بہت سی مختلف رائیں پیدا ہو گئی ہیں شنکر کے انتقال کے بعد چار مشہور اساتذہ سوریشور، اور اس کا شاگرد سروگیاتم منی، پدمپاد اور واچسپتی مشرا ہوئے۔ جو ویدانت کی وحدتی تعبیر کے تین مختلف میلانات کا اظہار کرتے ہیں سوریشور اور اس کے شاگرد سروگیاتم منی نے تسلیم کیا کہ مایا صرف ایک آلہ (دوار) ہے جس کے ذریعے واحد برہمہ بطور کثرت ظاہر ہوا، اور اس کی انفرادی صورتوں یعنی انفرادی اشخاص کی نظر سے اس کی حقیقی فطرت پوشیدہ رہی، اس نقطۂ نظر سے مایا بہ شکل جوہر سمجھی جاتی ہے اگرچہ اس کو ایجابی خیال کیا گیا ہے اور یہ مانا گیا ہے کہ مایا اپنے معروض اور اپنے سہارے کے لئے برہمہ پر منحصر ہے یہ صرف خالص برہمہ ہے جو تمام ظاہر کا حقیقی کارفرما علت ہے اور مایا اس پر التباس کے نقاب کی طرح پڑی ہوتی ہے جس سے کہ ایک چیز بطور کثیر غیر حقیقی دکھاوے کے ظاہر ہوتی ہے اس نقطۂ نظر پر غور کرنا آسان ہے کہ مظہری صور کی تشریح کی اہمیت کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہے اور صرف برہمہ کی حقیقت یعنی صداقت پر زور دیا گیا ہے واچسپتی کی رائے تھوڑی بہت جوہریت مایا کو عطا کرتی ہے اس کے نزدیک مایا برہمہ کی ہم وجود ہے۔ اور یہ امداد کے طور پر ہے جس کے عمل سے صورت عالم کی پیدائش کا امکان ہے مایا برہمہ کو اپنے معروض کے طور پر پوشیدہ رکھتی ہے

۴۸

لیکن وہ خود انفرادی افراد پر منحصر ہے اور یہ افراد مایا پر مبنی ہیں اور مایا ان پر منحصر ہے یہ ایک ازلی دائرہ ہے۔ عالم کی صورت محض موضوعی تصور یا احساس نہیں ہے بلکہ اس کا معروضی وجود ہے اگرچہ اس کی نوعیت ناقابل تشریح و بیان ہے اور عالم کی فنا (پرلے) کے وقت اس کا ترکیبی مواد جو طبعی ونفسی ہے۔ اودیا میں پوشیدہ رہے گا۔ تاکہ دوسری صورت عالم کی پیدائش کے وقت دہرایا جائے جس کو دوسرے الفاظ میں تخلیق کہتے ہیں تمیری رائے پدمپاد کی ہے کہ مایا تھوڑی سی جوہریت سے متصف ہے یہ مواد ہے جس میں وقوفی فعلیت اور اہتزازی فعلیت کی قوت یا دوگونہ فعلیت داخل ہے جو ایک نفسی عمل اور دوسری طبیعیاتی عمل کو معین کرتی ہے۔ مایا ان دو قوتوں کے ساتھ برہمہ سے متلازم ہے۔ جو ایشور یا عالم کی اصل علت ہے۔ لیکن خود شنکر کی تصانیف میں کامل موضوعی تصوریت کی اصل بتائی جاسکتی ہے کہ برہدارنیک بھاشیہ میں وہ کہتا ہے کہ تعین (اوچ چھید) یا انعکاس (پرتی بمب) کے نظریات کو نظر انداز کرتے ہوئے بتلایا جاسکتا ہے جیسا کہ یہ کہنا کہ کنتی کا بیٹا رادھے کہلاتا ہے پس اسی طرح برہمہ ہے جو انفرادی افراد میں ازلی اودیا سے ظاہر ہوتا ہے انفرادی اشخاص نے خود اپنی اودیا سے صورت عالم کو قریباً پیدا کیا۔ یہ امر آگے فصل میں بتلایا جائے گا۔ کہ شنکر کے بعد منڈن نے نویں صدی میں اسی میلان کی تکمیل کی پس اسی صدی میں ویدانت کی ترقی کے چار الگ الگ راستے قایم ہوئے جو بعد کی صدیوں میں اہل تصنیف کے ہاتھوں وسیع ہوتے گئے۔ جنھوں نے ان مذاہب میں سے ایک نہ ایک کی تقلید کی۔ اور اضافی میلانات کو بھی ترقی ہوئی۔ معلوم ہوتا ہے کہ دسویں صدی ویدانت فلسفے سے معریٰ ہے۔ غالباً بجز وگیانوتم مشرا جس نے سوریشور کی وارتک پر شرح لکھی ہے اس صدی میں کوئی مشہور ویدانتی مصنف نہیں ہوا ہے۔ اور دوسری فلسفیانہ ترقی کے میدانوں میں بھی یہ صدی معریٰ ہے بجز اس کے کہ اودا ین اور شری دھر نیائے و یشیشک فلسفے میں اتپل علم ہیئت میں، ابھی نو گپتا شیو مت میں اہل تصنیف

۴۹

ہوئے ہیں غالباً دوسرے کسی مشہور شخص کا نام اس صدی میں نہیں پایا جاتا ہے بہر حال اس صدی میں چند مشہور بودھی اہل تصنیف ہوئے ہیں جیسے چندر گومن (جونیر) مصنف نیائے لوک سدھی، پرگیا کر گپتا ساکن وکرما شیلا، مصنف پرمان وارتیکا لنکار اور سہوپلمبہ نسچے، آچاریہ جے تاری ساکن راج شاہی مصنف ہیتو تتو پدیش، دھرم دھرمی وی نسچے، اور بالا وتار ترک، جن مصنف پرمان وارتیکا لنکار ٹیکا، رتن کیرتی، اپوہو سدھی، کشن بھنگ سدھی، اور استھیر سدھی ڈوشن، اور رتن وجر مصنف یکتی پریوگ، گیارھویں صدی بھی ویدانت فلسفے کے لئے زیادہ بار آور نہیں ہے، مشہور مصنف انند بودھ بھٹارک آچاریہ ہے جو غالباً متاخر نصف صدی گیارھویں میں اور نصف اول بارھویں صدی میں گزرا ہے کلارک پنڈت کے مہاودیا قیاسات غالباً کسی وقت گیارھویں صدی میں شروع ہوئے ہیں اور چودھویں صدی تک ویدانتی اہل تصانیف تردید کی خاطر اس کا حوالہ دیتے رہے جس کا بیان آئندہ فصل میں کیا جائیگا گو یہ یقینی ہے کہ بہت سے ویدانتی اہل تصنیف نے انند بودھ سے قبل ویدانت پر لکھا ہو گو ہم اب صحت سے ان کا پتا نہیں چلا سکتے انند بودھ اپنی کتاب نیائے مکرند میں کہتا ہے کہ اس کی تصنیف بہت سی ویدانت کی کتب (انی بندھ پشو پانجلی) سے تالیف (سنگرہ) کی گئی ہے چت سکھ اپنی شرح نیائے مکرند میں بتلاتا ہے (صفحہ ۳۴۶) کہ انند بودھ برہم پرکاشیکا کے مصنف کی رائے کی تردید کررہا تھا۔ گوبند آنند نے اپنی کتاب رتن پربھا صفحہ ۳۱۱ میں بیان کیا ہے کہ املانند تیرھویں صدی پرکٹارتھ کے مصنف کی رائے کی تردید کرتا ہے اس سے یقین کیا جا سکتا ہے کہ پرکٹارتھ کا مصنف گیارھویں یا بارھویں صدی میں ہوا ہو۔ یہ شنکر بھاشیہ پر شرح ہے جس کا پورا نام شار برک بھاشیہ پرکٹارتھ ہے اور انند گیان (جو جنار دن بھی کہلاتا ہے) نے اس تصنیف کے ویدانتی تعبیر کے طریقوں پر اپنی کتاب تتوالوک لکھی، مسٹر تری پتی ترک سنگرہ کی تمہید میں کہتے ہیں کہ اس تصنیف کا ایک نسخہ تیاک مٹھ میں ہے لیکن میری خوش نصیبی ہے کہ مجھے یہ نسخہ اڈیار کتب خانے

میں مل گیا اور اس کی فلسفیانہ آراء کا مختصر بیان دوسری فصل میں دیا گیا
ہے۔ اپیے وکشت سدھانت لیش میں ایک شرح کا ذکر کرتا ہے ٥٠
جو پرکٹارتھ وپورن کہلاتی ہے اگرچہ انندگیان نے اپنی تتوالوک پرکٹارتھ کے
طریقوں پر لکھی لیکن انندگیان کے عام آراء اس کے مصنف کے آرا کے مثل نہیں
ہیں انندگیان کی حیثیت سروگیاتم منی کے مثل ہے وہ بہت سے اگیانوں
کو تسلیم نہیں کرتا نہ وہ اودیا اور مایا میں فرق کرتا ہے لیکن پرکٹارتھ کا مصنف
جس حد تک اس کے حوالے سدھانت لیش میں ہیں انفرادی افراد کے
انتہ کرنوں کو جدا مقام دیتا ہے اور خیال کرتا ہے کہ جس طرح جیو، انتہ کرن اول
میں خالص فہم کے انعکاس سے واقف و عالم ہو سکتے ہیں پس ایشور ہمہ داں
ہے جو مایا کے تغیرات کی ہر چیز سے واقف ہے پرکٹارتھ کے مصنف
کی آراء ودھی کی نوعیت کے بارے میں ابھی بیان ہو چکی ہیں۔ لیکن وہ
طریقہ جس میں انندگیان پرکٹارتھ کا حوالہ ہنڈک صفحہ ٣٢ اور کین صفحہ ٢٣
میں دیتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یا تو وہ خود پرکٹارتھ کا مصنف ہے
یا اس پر اس نے کوئی شرح لکھی ہے لیکن وہ اس تصنیف کا مصنف
نہیں ہو سکتا اس لئے وہ حوالہ دیتا ہے کہ اس کی تتولوک اس نمونے پر لکھی
گئی ہے غالباً اس نے اس کی شرح لکھی ہو۔ لیکن تعجب ہے کہ انندگیان
جس نے بہت سی اہم شرحیں شنکر کی بعد اہم شرحوں کی لکھی ہیں وہ خود پرکٹارتھ
کی شرح لکھنے کی تکلیف گوارا کرے جو خود شنکر کی شرح کی شرح ہے اس کا
خلاصہ یہ ہے کہ کوئی وجہ ہے جو وہ اس کتاب کا احترام کرتا ہے کہ یہ تصنیف
اس کے کسی مشہور استاد کی ہو یا کوئی اس کے جدی سلسلے کا ہو۔ بہرحال
یہ یقینی ہے کہ یہ تصنیف بارھویں صدی کے متاخر وسط میں لکھی گئی ہو۔

اسکا بھی امکان ہے کہ گنگا پوری بھٹ تارک انندبودھ سے پہلے
ہوا ہو جیسا کہ چیت سکھ کہتا ہے گنگا پوری بارھویں صدی کے آخری حصے میں
یا گیارھویں صدی کے اول نصف میں ہوا ہو غالباً وہ انندبودھ کا بڑا ہمعصر
ہے۔ اس کی تصنیف پدارتھ تتونرنے پر انندبودھ نے شرح لکھی ہے اس کے

نزدیک مایا اور برہمہ دونوں کو علت عالم سمجھا جاتا ہے تمام اقسام کے عالمی مظاہر
موجود ہیں اور وجود اُن سے منسوب کیا جا سکتا ہے وجود وہی ہے جو تو عبت
اشیائے موجودہ ہے برہمہ عالم کی غیر متغیر علت یا وِوَرت کارن ہے۔ اور تمام
تغیر پذیر شمولات یا انفرادی موجودات جوہر کے تغیر کی سمجھی جائیں اس مفہوم
سے مایا کو عالم کا پری نامی کارن سمجھا جائے پس برہمہ کائنات کا وِوَرت کارن
اور مایا اسکی پرینامی علت ہے عالم دونوں پہلوؤں کا اظہار کرتا ہے غیر متغیر
وجود اور متغیر مادیت، پس دو مختلف طریقوں سے برہمہ اور مایا عالم کی علت
مادی بنتے ہیں (برہمہ مایا چراتی ابھید ہاذانم کا ستو۔ جاڈیہ روپو بھیٹے دھر مانو گتی۔
اُپ پت تش چہ) اس کتاب کے دو بابوں کے نام ترک وبوک سدھانت وبوک
ہیں جن میں علی الترتیب ویشی شیک اور ویدانت فلسفے کا خلاصہ ہے گنگا پری کی رائے
پدارتھ متو نرنے میں دی گئی ہے اس کی تردید انند بودھ نے اپنی پرمان مالا صفحہ ۱۶ میں کردی ہے۔
جب کلارک نے مہا ودیا قیاسات کا آغاز کیا اور مشہور نیائے اہل
تصنیف جیسے کہ جینت، اودین نویں و دسویں صدی میں فلسفے میں ترجیحی
طریقے پر منطقی طریقے داخل کر رہے تھے اور قابل علم کی تعریف کر رہے تھے
ویدانتی اصول کہ جو کچھ قابل علم ہے وہ ناقابل تعریف ہے۔ غالباً اس کی
گرفت کمزور ہوتی جا رہی تھی اور تصانیف مثل انند بودھ کی پرمان مالا
اور نیائے دیپاولی گیارھویں صدی یا بارھویں صدی کے اوائل میں کمزور
طریقے پر منطقی دلائل پر ویدانت کی حیثیت کو برقرار رکھنے کی کوشش کی
جا رہی تھی۔ شری ہرش بارھویں صدی کے سہ ربع میں پہلی بار اہل نیائے
کے سارے منطقی نظام کی تردید کی کوشش کیا۔ اوائل تیرھویں صدی
میں چت سکھ تتو پردیپکا، اور اسی صدی کے آخری حصے میں انند گیان
کی ترک سنگرہ، اور سولھویں صدی میں نرسمہہ آشرم منی کی بھید دھکار شری ہرش
کا کام جاری رکھنے کے لئے لکھی گئیں۔ نرسمہہ آشرم منی کے شاگرد نارائن
آشرم نے اپنی کتاب بھید دھکار ستکریا لکھی۔ اور اس پر شرح
بھید دھکار ست کریوجولا لکھی گئی معقولی دلائل کی ابتدا خود شنکر نے یا اور اس

۵۱

ودیارنیہ نے اپنی بڑی تصنیف وارتک کے خلاصے (جو وارتک سار کہلاتی ہے) اور دوسری شرحوں میں سوریشور کے طریقے کو جاری رکھا، اور اسی طرح سولھویں صدی کے بعد کے زمانے میں سنکشیپ شاریرک کی شرحیں لکھی گئیں اور بہت سے اہل تصنیف نے مستقل کتابیں لکھیں جو سروگیاتم منی کی آرا کے مثل آرار کھتے تھے[1] فلسفۂ درشٹی سرشٹی واد ویدانت جس کو غالباً منڈن نے شروع کیا ہے بلاشک اس کے حامی بھی ہوئے ہیں لیکن اس طریقے پر کوئی مشہور مصنف ہماری نگاہ سے نہیں گزرا، ویدانت کومدی ایک اہم تصنیف ہے جس کا حوالہ اپیے دکشت نے اپنی سدھانت لیش میں دیا ہے ۵۳ اس تصنیف میں برہمہ کی ہمہ دانی اس واقعے پر مبنی ہے کہ خالص شعور بطور برہمہ ظاہر کرتا ہے ہر چیز کو جو کچھ کہ موجود ہے یا بطور مستقبل کے جو واقعی متغیر ہوتا ہے یا بالقوہ متغیر ہوتا ہے یا بطور ماضی کے جو مخفی طور پر متغیر ہوتا ہے، یہ سب مایا میں متغیر ہوتے ہیں۔ اور یہ پرم الیشور ہے جو خود کو انفرادی اشخاص میں بطور بنیادی شعور کے ظاہر کرتا ہے اور ان میں اگیان کے تغیرات اور گہری نیند کے بالقوہ تغیرات کا اظہار کرتا ہے بہت سی اہم ویدانتی آرا اصلی رنگ کی اس تصنیف میں پائی جاتی ہیں، رام دیوے کی اس تصنیف کو

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ مصنف کا نام معلوم نہیں ہے) اور آتم سروپ نرسنگھ سروپ کے شاگرد نے پربندھ پری شودھنی لکھی ہے۔ دھرم رایا دھورندر نے پنچ پادیکا کی ایک شرح لکھی ہے اور وہ پنچ پادیکا ٹیکا کہلاتی ہے۔

[1] سنکشیپ شاریرک کی مطبوعہ دو شرحوں کے سوا اور ایک شرح ہے جس کو ودیا دھیکشن بھگوت پوجیہ پاد کے شاگرد ویدانند نے لکھا ہے جو سنکشیپ شاریرک سمبندھ دیپتی کہلاتی ہے جس میں مصنف نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس کی ابیات کا باہمی تعلق صحیح معنی پیدا کرتا ہے۔ نرسیمہ آشرم نے سنکشیپ شاریرک پر ایک شرح لکھی ہے جو تتو بودھینی کہلاتی ہے، سروگیاتم بھگوت نے ایک چھوٹی سی ویدانت پر کتاب لکھی ہے جو پنچ پرکریا کہلاتی ہے اور غالباً یہ شخص سروگیاتم منی نہیں ہے۔

اس مصنف نے گورنمنٹ اورنٹیل مخطوطات کتب خانہ مدراس میں دیکھا۔ اس کے فلسفے پر ایک علیٰحدہ فصل دی گئی ہے۔ اس کتاب میں مادھوا کے تابعین کے حوالے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ویدانت کو مدی غالباً چودھویں صدی میں تصنیف کی گئی ہے۔

چودھویں صدی اور بعد کی صدیوں میں ویدانت کے مصنف کثرت سے ہوئے ہیں لیکن اہم مشہور اہل تصنیف پرکاش انند، مدھوسودن سرسوتی اس کی تصنیف ادویت سدھی، (جس میں اس نے ویاس تیرتھ کے اعتراضات جو وحدتی ویدانت کے خلاف تھے رد کئے ہیں) اور غالباً ودیارنیہ کی دیورن پرمیہ سنگرہ، دھرم راجا دھوارنیدر کی بری بھاشا اور اس کی شرح سکھامنی جس کے شارح رام کرشن ادھوارین ہیں۔ بہت کم ایسے اہل قلم ہیں جنھوں نے ویدانت تعبیروں میں کوئی جدت پیدا کی ہو۔ بعد کے زمانے کے اکثر و بیشتر اہل قلم زیادہ تر مولفین تھے جنھوں نے تمام اقسام کے گزشتہ ویدانتی تصورات کا احترام کیا تھا انھوں نے اپنی کتابوں میں عمدگی کے ساتھ ان کو جمع کر دیا۔ اُن مصنفین میں پنچ پادیکا ویورن کا بڑا اثر تھا اور غالباً ویورن مذہب فکر نے اس سارے زمانے میں ویدانتی فکر کے بارے میں نمایاں حصہ لیا ہے۔

ویدانت کے مصنفین خاص خاص دائروں میں تقسیم ہو گئے۔ اور اپنے اپنے اساتذہ سے فیض یاب ہوئے جن کی تصانیف ان کے خاندان یا ان کے شاگردوں میں جاری رہیں۔ چند مثالوں سے یہ بات صاف ہو جائے گی پندرھویں صدی کے اواخر میں ایک مشہور و معروف استاد جگناتھ آشرم جنوبی ہند میں ہوا ہے اور اوائل سولھویں صدی میں اس کے مشہور شاگرد نرسمہ آشرم کا نام ویدانت کے مشہور اساتذہ میں شمار ہوتا ہے ایک طرف تو ویورن سے دوسری طرف شری ہرش، چت سکھ اور سروگیاتم منی کے خیالات سے مستفید ہوا۔ اس نے بہت سی ویدانتی تصانیف لکھی ہیں جیسے ادویت دیپکا (اس کے شاگرد نارائن آشرم نے اس پر ایک شرح ادویت دیپکا دیورن لکھی) ادویت پنچ رتن،

۵۴

اودیت بودھ دیپکا، اودیت رتن کوش، تتو بودھینی، سنکشیپ شاریرک پر شرح، تتو ویوک (جس پر دو شرحیں تتو ویوک دیپن نارائن آشرم کی اور اگنی ہوتر شاگرد گیانندر سرسوتی کی شرح تتو ویوران) پنچو پاد کا ویوران پرکاشیا بھید دھیکار، اودیت رتن ویاکھیان (ملنار و دیاکی اودیت رتن کی شرح) اور ویدانت تتو ویوک، یہ واقعہ کہ وہ سروگیاتم منی کی تصنیف اور دیورن کی شرحیں لکھ سکا اور بھید دھیکار کی شرح لکھی (شری ہرش کے طریقوں پر ویدانت معقولیات کی معقولی تصنیف) اس سے اس زمانے کے باہمی تنقیدی میلان کا پتا چلتا ہے اس مذہب کے انفرادی اختلاف کو ویدانت کی مختلف آرا کے طور پر قبول کیا جاتا تھا۔ ویدانت سے لوگوں کو اس قدر دلچسپی تھی کہ اپنی تصانیف میں کل ویدانتی تصورات کو بلاپس وپیش قبول کر لیتے تھے نرسمیہ آشرم کے شاگرد دھرم راجا دھورینیدر نے ویدانت پری بھاشا اور گنیش کی تتو چنتامنی کی شرح ترک چوڑامنی لکھی اس کے سوائے شش دھر آچاری کی نیائے سدھانت دیپ کی ایک شرح اور پدمپاد کی پنچ پادیکا کی شرح لکھی اس کے بیٹے اور شاگرد رام کرشن دکشت نے ویدانت شکھامنی لکھی اور امرداس شاگرد برہمو گیان نے ایک شرح رام کرشن کی شکھامنی کی لکھی[1] اور رام کرشن نے روچی دت کی کتاب تتو چنتامنی پرکاش کی شرح نیائے شکھامنی لکھی اور ویدانت سار کی شرح لکھی اور دوسرے اہل تصنیف جیسے کاشی ناتھ شاستری اور برہمندر سرسوتی نے الگ کتابیں لکھیں۔ سترھویں صدی کے دھرم راج کی ویدانت پری بھاشا کے نام پر ویدانت پری بھاشا لکھی، نرسمیہ کے دائرۂ اثر رنگ راج ادھورین کے شیوا اور میامسا خاندان میں اپیے دکشت پیدا ہوا وہ سولھویں اور سترھویں صدیوں کا مشہور استاد ہے ایک فصل میں اس کی تصنیف کا ذکر کیا گیا ہے یہ بھٹو جی دکشت کا استاد ہے، اس نے بہت سی کتابیں علاوہ قواعد

---

[1] پیادکشت نارائن دگشت کے بیٹے نے ویدانت پری بھاشا پر ایک شرح لکھی جو ویدانت پری بھاشا پرکاشیکا کہلاتی ہے۔

قانون، رسوم (سمرتی) کے دو اہم کتابیں ویدانت پر لکھیں جو تتو کوس تبھ، اور
ویدانت تتو دیپن ویاکھیا کہلاتی ہیں۔ یہ کتاب نرسمہہ آشرم (کے شاگرد) نارائن آشرم
کی تتو ویویک دیپن کی شرح ہے۔ نارائن آشرم نے دوسری شرح نرسمہہ آشرم کی ۵۵
بھید دھیکار پر بھید دھیکار ست کریا لکھی ہے۔ اٹھارھویں صدی میں دوسری
شرح نرسمہہ کی بھید دھیکار پر ادویت چندرکا نرسمہہ بھٹ نے لکھی ہے جو
رام بھدر آشرم اور ناگیشور کا شاگرد تھا۔ بھٹوجی دکشت بھانوجی دکشت کا بیٹا ہے
اس نے امرکوش کی شرح لکھی ہے (ویاکھیا سدھا یا سبودھنی۔ بھانوجی نہ صرف
اپیے کا شاگرد ہے بلکہ نرسمہہ آشرم کا بھی شاگرد ہے بھٹوجی کے چھوٹے بھائی
اور شاگرد رنگوجی بھٹ نے دو کتابیں لکھی ہیں ادویت چنتا منی اور
ادویت شاستر سارودھار۔ کم و بیش انھی طریقوں پر لکھی ہیں ان میں وی شیشک
مقولوں کی تردید کی گئی ہے اور نوعیت تعین ذات، تعین نوعیت اگیان، نوعیت اصول تاثل،
ثبوت لبطلان عالمی تشکل، برہمہ کی نوعیت کی تشریح اور اس امر کا ذکر ہے کہ کس طرح برہمہ
کو حاصل کیا جائے۔ اس کا بیٹا کنڈ بھٹ زبان کا محقق ہے جس نے ویشلشک پر
بھی لکھا ہے۔ مدھوسودن سرسوتی جو وشویشور سرسوتی (سروجنا شویش کا شاگرد
اور گوبند سرسوتی کے شاگرد کا شاگرد) سولھویں صدی کے نصف اوائل میں ہوا ہے
اس پر نرسمہہ آشرم کا اثر غالب تھا جس نے مدھوسودن سرسوتی کے استاد
مادھو سرسوتی کو شکست دی تھی۔ مدھوسودن کے تین شاگرد تھے پرشوتم[1] جس نے مدھوسودن
کی شرح سدھانت تتو بندو پر اپنی شرح سدھانت تتو بندو ٹیکا لکھی۔ دوسرے شاگرد
بل بھدر اور شیش گوبند (موخرالذکر نے ایک شرح شنکر کی سروورشن سدھانت سنگرہ پر
سروسدھانت رہسیہ ٹیکا لکھی) سدانند مصنف ویدانت سار مشہور نقاد اور
ہر دل عزیز مصنف ہے۔ نرسمہہ آشرم کا ہمعصر ہے، نرسمہہ سرسوتی نے ۱۵۸۸ء میں
ایک شرح سبودھنی لکھی۔ دیوانند مصنف سوانو بھوتی پرکاش نرسمہہ آشرم کا ہمعصر ہے
یہ بتلایا جا چکا ہے کہ پرکاش انند نرسمہہ آشرم کا ہمعصر تھا اگرچہ اس کے اثر میں نہ تھا
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سولھویں و سترھویں صدیوں

[1] برہمانند نے سدھانت بندو پر دوسری شرح سدھانت بندو ٹیکا لکھی۔

کے اولین ویدانتی مصنفین کا دائرۂ اثر وسیع ہوتا گیا اکثر براہ راست یا بالواسطہ
نرسمہہ آشرم اور اپییے دکشت کے اثر میں تھے۔

۵۶

اب ہم دوسرے دائرے کے اہل قلم کا ذکر کرتے ہیں۔ بھاسکر دکشت
جو سترھویں صدی کے اواخر نصف میں گزرا ہے اس نے ایک کتاب رتن تولکا لکھی
جو اس کے اُستاد کرشنانند کی سدھانت سدھا انجن کی شرح ہے سدھانت سدھانجن
ویدانت پر ایک عمدہ تنقیدی تصنیف ہے جس میں ویدانت کے کئی اہم اصول ہیں
مثلاً دھرم وچار اور برہمہ وچار کا اختلاف، احکام کے میماسا نظریات کا تعلق،
برہمہ گیان کی ضرورت، اس میں میماسا کے مسایل اور اُن کے روابط ویدانت
کے مسایل کے ساتھ ظاہر کیے گئے ہیں اس میں علم و جہالت کی نوعیت کے
مباحث پیش کیے گئے ہیں وہ ویدن کے اور ادراکی نظریوں یا انتھ کرن
اور اس کی ورتی کی نوعیت وغیرہ کے اختلافی مسایل میں نہیں پڑتا ہے یہ
تصنیف نرسمہہ یا اپییے کے دائروں سے مختلف ہیں جو سولھویں صدی میں
تصنیف کی گئیں۔ کرشنانند غالباً وسط سترھویں صدی میں ہوا ہے اس کا اُستاد
رام بھدرانند ہے اور اُس کا اُستاد سویم پرکاش آنند مصنف ویدانت
نیائے بھوشن ہے جس نے برہم سوتر کی شرح کی ہے جو واچسپتی مشرا کی بھامتی کے
طریقے کی تقلید میں لکھی گئی ہے۔ اس سویم پرکاش کو دوسرے سویم پرکاش سے
ممیز کرنا چاہیے غالباً دونوں ایک ہی صدی میں ہوئے ہیں جو کیولیانند یوگندر کا
شاگرد ہے اور لکشمی دھر کوی کی ادویت مکرند کی شرح رسابھی وین جکا کا مصنف
ہے۔ رام بھدرانند کا استاد رامانند سرسوتی ویدانت سدھانت چندرکا کا مصنف ہے
اور سروگیا سرسوتی کے شاگرد کا شاگرد ہے اور سام راجیہ سدھی اور اس کی شرح کیولیہ کلپ ورم
کا مصنف ہے پرکاش انند ادویت انند کا شاگرد ہے اور برہم ودیابھرن کا مصنف ہے
یہ شرح شنکر کی شاریرک بھاشیہ کی ہے۔ ادویت آنند رام تیرتھ کا شاگرد ہے جو انوے پرکاشیکا کا
مصنف ہے (یہ سروگیاتم منی کی سنکشیپ شاریرک کی شرح ہے) کرشن تیرتھ
کا شاگرد، جگناتھ آشرم کا ہمعصر، نرسمہہ آشرم کا استاد، رام تیرتھ کی
انوے پرکاشیکا سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مدھوسودن کی ادویت سدھی سے

واقف تھا۔ وہ سترھویں صدی کے وسط میں ہوا ہے سویم پرکاش ننشا شاگرد مہادیو نند یا ویدانتی مہادیو ادویت چنتا کوستبھ یا تتوان سندھان کا مصنف ہے بظاہر ہے کہ یہ اہل تصنیف اواخر سترھویں اور اوائل اٹھارھویں صدی میں تھے جو ویدانت کے مختلف دائرے تھے جہاں دیورن مذہب ویدانت کے مصنفوں کی نسبت واچسپتی، سوریشور، سروگیاتم کی رائیں زیادہ اثر رکھتی تھیں ایک اہم متاخر ویدانتی مصنف سدانند کشمیری اودیت برہم سدھی کا مصنف ہے اس کا زمانہ اوائل اٹھارھویں صدی ہے ادویت برہم سدھی تمام اہم ویدانتی اصول کا عمدہ خلاصہ ہے جو آسان اسلوب بیان رکھتا ہے اور اس میں اُن خاص خصوصیات کی تشریح ہے جو مختلف مذاہب ادویت مذہب کی ہیں نرہری کی بودھ سار اواخر اٹھارھویں صدی کی اہم تصنیف ہے[1]

ان خاص جماعتوں کے استادوں اور شاگردوں میں خصوصی تعلق ہے اس کا اطلاق اولین اہل تصنیف پر ہوتا ہے اگرچہ مابعد زمانے کی طرح اس کا سراغ لگانا دشوار ہے۔ قدیم کتابیں ناپید ہیں اور قدیم روایات مٹتی جارہی ہیں پس وِدیارنیہ اطانند کا ہمعصر چودھویں صدی میں ہوا ہے یہ دونوں

[1] اور اہم تصانیف جو سترھویں اور اٹھارھویں صدیوں میں ویدانت پر لکھی گئی ہیں درج ذیل ہیں۔ برسمیہ آشرم کے پوتے سروگیان نارائن کے بیٹے لوکناتھ نے ایک نظم میں کتاب لکھی کہ ثنویاتی خیال والوں کی تردید کرے ادویت مکتا سار کہلاتی ہے اور اس کی شرح کانتی ہے برجانند سرسوتی نے ادویت سدھانت ودیوتن لکھی یوگانند کے شاگرد گوپالانند سرسوتی نے اکھنڈاتم پرے کاشیکا لکھی ویش ویشور آشرم کے شاگرد شیورام کے شاگرد ہری ہر پرم ہنس نے انوبھو ویلاس۔ اور انیسویں صدی میں سامی برہمانند کے شاگرد نے ایک بڑی کتاب بارہ باب پر مشتمل برہمانند ویلاس لکھی۔ اس موقع پر دوسرے فلسفیانہ آرا کے نظامات کی تردید میں جو کتابیں لکھی ہیں بیان کرنا اچھا نہ ہوگا۔ ان معقولی طرز کی تصانیف ہیں جن کا کم و بیش اس جلد میں اظہار کیا گیا ہے انند پودن (سنہ ۱۶۰۰ء) جس نے سریشور کی کھنڈن کھنڈکھادیہ کی شرح لکھی ہے اس نے

۵۸

شنکر انند انو بھوانند کے شاگرد ہیں اور یہ دونوں انند اتم کے شاگرد ہیں۔ شنکر انند جو گیتا تات پر یہ بودھنی کا مصنف ہے اور بہت سے اپنشدوں کی اُس نے شرحیں لکھی ہیں اور اپنشدوں کا خلاصہ بھی کیا ہے جو اپنشد رتن کہلاتا ہے۔ املانند کا استاد نہ صرف انھو بھوانند ہے بلکہ سکھ پرکاشس منی بھی ہے جو چت سکھیہ کا شاگرد ہے اور یہ خود گوڑیشور آچاری (جو گیانوتم بھی کہلاتا ہے) کا شاگرد ہے۔

ویدانتی اصول روح

اور

بودھی اصول لاروحیت

شنکر کی بدھ مت کی تنقید کے سب سے اہم نقاط یہ ہیں کہ بُدھ مت مستقل روح سے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ نیائے چندریکا چار باب میں لکھی ہے جس میں نیائے، ویشیشک، میمانسا کے خیالات کی تردید کی گئی ہے۔ نارائن جوتشی کے شاگرد انند انو بھو جو غالباً اسی صدی میں ہوا ہے اسی قسم کی کتاب۔ پدارتھ تتو نرنے لکھی گیاں گھن جو غالباً تیرھویں صدی میں ہوا ہے ایک مکمل تینتیس باب کی کتاب لکھی جس میں وششٹا دوئیت اور دویت خیالات کی تردید کی ہے بھوانی شنکر جس نے ایسی ہی معقولی کتاب لکھی ہے) سدھانت دیپکا ہے تنقیدی رنگ کی کم ہردل عزیز ویدانت تصانیف کی مثالیں جیسی کہ واسو دیوانندر کی تتو بودھ سویم پرکاشس یوگنند کی گناترے ویوک راہندر یوگی کی جگس متھیا نو دیپکا، شیوانندتی (جس پر شرح رام ناتھ نے انند دیپ ٹیکا لکھی ہے) کی انند دیپ ہے۔ یوگیشور نے سواتم یوگ پردیپ لکھی ہے (امرانند نے اس کی شرح لکھی ہے) اور ور دو پنڈت نے ویدانت ہردے لکھی ہے (گوڑ پاد اور یوگ واسشٹھ کے طریقوں پر)۔ یہ موخرالذکر تصنیف پرکاش انند کی ویدانت سدھانت مکتاولی کے بعد لکھی گئی ہے جس میں اسی طرز خیال کی پیروی کی گئی ہے۔

انکار کرتا ہے جو مختلف نفسیاتی اجزا کو ملا سکتی ہے اور جو تجربوں سے لطف اندوزی کر سکتی ہے اور تمام خیالات اور افعال پر متصرف ہو سکتی ہے۔

بودھی استدلال کرتے ہیں کہ حسی وقوف کی پیدائش ہے جیسے رنگ یا آواز کی آگاہی، رنگوں وغیرہ کے حسی مواد کے علاوہ مماثل حسی قوئی درکار ہیں اس غرض کے لیے روح کا وجود ضروری نہیں سمجھا جاتا ہے[1]۔ واسوبندھو استدلال کرتا ہے کہ جو کچھ تجربہ ہوتا ہے وہ حسی مبادی اور نفسیاتی عناصر بہ حیثیت مجموعہ کا ہے جو اسکندہ کہلاتے ہیں اور کوئی شخص جسکو ذات (آتما) کہتا ہے وہ تو صرف (پرگیاپتی ست) بدیہی وقوفی وجود ہے[2]۔ حقیقت میں صرف نفسیاتی عناصر کا اجتماع ہے اگر بدیہی ذات نفسیاتی عناصر سے مختلف ہوتی مثلاً رنگ آواز سے مختلف ہیں تب وہ ایک فرد (پدگل) خیال کی جاتی ہے اگر اس کا اختلاف ان نفسیاتی عناصر کی طرح یکساں نوعیت کا اختلاف ہوتا جیسے کہ دودھ کے اجزا کا اختلاف دودھ کی صورت سے ہے تو ذات کو وقوفی وجود (پرگیاپتی ست) تسلیم کیا جا سکتا تھا واقعاً ذات نفسیاتی اصول سے وقوفی صورت کی جدائی ہے جیسے کہ دودھ جو اپنے اجزائے عناصر کے موزوں اتصال سے مختلف وجود معلوم ہوتا ہے تاہم حقیقت میں کوئی چیز نہیں ہے بجز اپنے خلقی عناصر کے معین اتصال کے ایسی ذات بھی بجز نفسیاتی عناصر کے (اسکندہ) خاص مجموعے کے کیا ہے اگرچہ اس کا مستقل وجود الگ معلوم ہوتا ہے بہرحال واتسی پوتری خیال کرتے ہیں　　۵۹

---

[1] یہاں واسوبندھو کی ابھیدھرم کوش کے دلایل کی پیروی کی گئی ہے اور پروفیسر اسٹچربٹسکی کے ترجمے پدگل ونسچے کی، اور یشومتر کی شرح سے جس کا مخطوطہ نیپال میں ہے وشوابھارتی شانتی نکیتن بنگال سے مستعار لیا گیا۔

[2] ابھیدھرم کوش ویاکھیا وشوبھارتی نسخہ صفحہ ۳۳۷۔

کہ فرد کی حد تک اسکندہ یا نفسیاتی عینیت مختلف ہے اس لیے کہ اس کی
نوعیت اُن سے مختلف ہے واتسی پوترا مستقل روح کے وجود
کے منکر ہیں لیکن عارضی افراد (پدگل) کے قائل ہیں کہ یہ اسکندھوں
سے الگ ہیں جیسے کہ آگ لکڑی سے الگ ہے جو اس کی شرط ہے
پس "فرد" (پدگل) کا نام ایک چیز کو دیا جاتا ہے جس کو اسکندہ نے
ایک دیے ہوئے لمحے میں شخصی حیات[1] میں مشروط کیا ہے۔ بہرحال
ایسے فرد کے قبول کرنے سے انکار کرتا ہے واسوبندھو کہتا ہے کہ
ایسے فرد کے قبول کرنے کے کچھ معنی نہیں کہ بارش اور سورج بنجر
زمین کو ثمر آور نہیں کر سکتے۔ وہ صرف خلا کے لیے مفید ہیں
اگر فرد مثل کھال اور تجربوں کی قدر کا تعین کرنے والا ہے تو اس کو
خارجی تسلیم کرنا چاہیے اور اگر بنجر زمین کی طرح ہے تو اس کو
قبول کرنے سے کوئی غرض تکمیل کو نہ پہنچے گی[2]۔ بہرحال واتسی پوترا
خیال کرتے ہیں جیسے لکڑی آگ کی شرط ہے۔ اسی طرح
شخصی عناصر فرد کو مشروط ہیں اس شرط لگانے سے واتسی پوتریوں
کا منشا یہ ہے کہ شخصی عناصر ایک قسم کا ہم وجودی سہارا
ہیں[3]۔ اس سے کیا مراد ہے کہ پدگل شخصی عناصر سے
مشروط ہو گیا یہ معلوم ہے کہ جب اسکندہ یا نفسیاتی عناصر

[1] پدگل وِنشچے کا ترجمہ، اسچیربٹسکی صفحہ ۸۳۰
واسوبندھو کی عبارت جو تبتی نوٹ سے
حاصل کی گئی ہے صفحہ ۹۵۳ میں موجود ہے۔
[2] کیشوہتر کی شرح کا نسخہ صفحہ ۳۳۸۔
[3] کیشوہتر کی شرح کا نسخہ صفحہ ۳۳۸۔

موجود ہوتے ہیں تو پھر کل موجود ہوتا ہے[1] لیکن واسوبندھو زور دیتا ہے کہ محض ایسی شرط اس قسم کے فرد کی وقوفی وجود کے قیام کے لیے کافی نہیں ہے حتیٰ کہ رنگ بصری حس روشنی اور توجہ سے ایسے طریقے پر مشروط ہے جب یہ موجود ہوں تو روشنی کا ادراک ہوتا ہے۔ کیا کوئی اس وجہ سے خیال کر سکتا ہے کہ رنگ کا وجود وقوفی ہے کیا نفسیاتی حقائق مستحق ہیں کہ ان کو بعد امتقوسلے شمار کیا جائے۔ سوال یہ ہے کہ اگر ایسا فرد موجود ہے تو یہ کیسے تجربہ ہوا۔ اگر اس کا تجربہ کسی حس سے ہوا تو وہ حسی مبادی ہے اس لیے کہ حواس صرف موزوں حسی مبادی کو گرفت کر سکتے ہیں اور فرد حسی مبادی نہیں ہے پس وہ سوائے حسی مبادی رنگ وذالقہ کچھ نہیں ہے۔ پس اس طرح فرد بھی بجز مجموعۂ نفسیاتی عناصر کیا ہے[2]۔

واسی پوتری استدلال کرتے ہیں کہ چونکہ نفسیاتی عناصر حسی مبادی وغیرہ ہمارے تجربۂ فرد کے علل ہیں تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ فرد ان علی عناصر سے مماثل ہے جو اس کے تجربے کا باعث ہوئے اگر ایسا ہے تب روشنی، آنکھ، توجہ وغیرہ جو حسی مبادی کے تجربے کے علل ہیں تو ان کو خیال کیا جائے گا کہ فرد کی نوعیت کے مماثل ہیں[3] لیکن ایسا تسلیم نہیں کیا جاتا ہے

[1] لیشو متر کی شرح کا نسخہ صفحہ ۳۳۸-الف۔

[2] لیشو متر کی شرح کا نسخہ صفحہ ۳۳۹-الف۔

[3] لیشو متر کی شرح کا نسخہ صفحہ ۳۳۹-الف۔

آوازوں اور رنگوں کے حسی مبادی کو ہمیشہ فرد سے مختلف خیال کیا جاتا ہے اور ایک شخص فرد کو حسی مبادی سے الگ ممیز کرتا ہے اور کہتا ہے کہ "یہ آواز ہے" "یہ رنگ ہے" اور "یہ فرد ہے" لیکن فرد نفسیاتی عناصر سے ایسا ممیز محسوس نہیں کیا جاتا ہے جیسے آواز رنگ سے ممیز ہے اصول اختلاف یا امتیاز، لمحوں کے اختلاف پر مشتمل ہے رنگ آواز سے مختلف ہے اس لیے کہ مختلف لمحے پر تجربہ ہوتا ہے جبکہ نفسیاتی عناصر اور فرد مختلف لمحوں میں تجربہ میں نہیں آتے ہیں[1] لیکن جواب میں استدلال پیش کیا جاتا ہے کہ چونکہ حسی مبادی اور فرد نہ مختلف ہیں نہ مماثل پس تجربے میں ان کا وقوف مماثل ہے[2] نہ مختلف۔ لیکن داسو بندھو کہتا ہے اگر اس مثال میں یہ رائے قبول کی جائے تب دوسری مثال پر بھی صادق آئے گی جہاں ایسا اجتماع ہو[3] علاوہ بریں حواس اپنے مقام پر محدود ہیں اور ان کے ساتھ نفس عمل کرتا ہے اس مبادی تک محدود ہے جو ان سے مہیا کیا جاتا ہے۔ کوئی ایسا طریقہ نہیں ہے کہ یوں فرد کا تجربہ کیا جا سکے۔ اجیت وعظ میں مہاتما بدھ کہتے ہیں کہ بصری شعور آلۂ بصر اور بصری معروض پر مبنی ہے جب یہ تینوں (شعور، حسی آلہ، معروض) متحد ہوتے ہیں تو ایک احساس پیدا ہوتا ہے اس کے ساتھ تاثر (حس)، اظہار، ارادہ ہوتا ہے۔ اس سے یہ مراد ہے کہ جب ہم انسان کا ذکر کرتے ہیں تو ان (پانچ جوہر عنصر) کے مختلف نام رکھے جاتے ہیں جیسے حسی وجود، انسان، منو کی نسل، منو کا بیٹا، بچہ، فرد، جیا ــــ،

۶۱

[1] یشومتر کی شرح کا نسخہ ۲۳۹ ب۔
[2] یشومتر کی شرح کا نسخہ ۲۳۹ ب۔
[3] یشومتر کی شرح کا نسخہ ۲۳۹ ب۔
[4] یشومتر کی شرح کا نسخہ ۲۳۹ ب۔

روح وغیرہ، اگر ان کے بارے میں کہیں کہ وہ معروض کو خود اپنی آنکھ سے دیکھتا ہے، یہ بیجا الزام ہے (واقعی کسی شخص کی خود اپنی آنکھیں نہیں ہیں) عام زندگی میں ایسے فقرے احترام کی غرض سے رائج ہیں، کہ یہ نام اس معزز آدمی کا ہے، وہ اس ذات کا ہے یا اس کا ایسا خاندان ہے۔ ایسی غذا کھاتا ہے یہ اس کو خوش کرتا ہے وہ ایسی عمر تک پہنچ گیا ہے وہ اتنے سال کا ہے وہ ایسی عمر میں مرا، اے بھائیو، یہ محض الفاظ ہیں اور محض وضعی تشخصات ہیں۔

"فقرے یہ ضرور ہیں، لیکن صداقت نہیں۔
حقیقی عناصر کی مدت نہیں۔
قوت حیات نے ان کو باہمی انحصاری
صورتوں (دھوتوں) میں متحد کر دیا ہے۔

وانسی پوتمری بھار ہار سوتر کا حوالہ دیتے ہیں جس میں بدھ نے کہا ہے، اے بھائیو، میں تم سے بوجھ (زندگی) کی تشریح کروں گا اور میں بوجھ اٹھانے، اس کے رکھ دینے، اور کون بوجھ اٹھانے والا ہے، اور بوجھ کیا ہے، ان سب کی تشریح کروں گا، شخصی زندگی کے محل جو عناصر کے تمام پانچ مجموعے ہیں۔ بوجھ اٹھانے سے کیا مطلب ہے۔ زندگی جاری رہنے کی تمنا کی قوت ہے اور جس کے ساتھ پرجوش خواہشیں ہیں اور بہت سی چیزوں سے خوشی حاصل کرتا ہے، بوجھ کے رکھ دینے سے کیا مراد ہے، زندگی جاری رکھنے کی تمنا کو پورے طور پر رد کر دے جس کے ساتھ بہت سی پرجوش خواہشیں ہیں اور بہت سی چیزوں سے خوشی حاصل کرتا ہے۔ ہر حالت یعنی اس کی فنا، اس کے انجام، اس کا دبانا، اس سے نفرت اس سے اجتناب اس کے غائب ہونے سے چھٹکارا حاصل کرنا ہے، بوجھ اٹھانے والا کون ہے ہم کو جواب دینا چاہیے کہ وہ فرد

لہ اسچربٹسکی کا ترجمہ از (Bulletin de l' Academie des Sciences de Russie)

۶۴

ہے یعنی یہ معزز آدمی جس کا یہ نام ہے یہ ذات ہے یہ خاندان ہے۔ ایسی غذا کھاتا ہے ایسی چیزوں میں لذت یا الم پاتا ہے ایسی عمر کا ہے جو اتنی عمر کا ہو کر مر جائے گا کہ اس کی اتنی عمر ہو گئی ہے[۱] لیکن واسو بندھو کہتا ہے کہ بوجھ اٹھانے والے سے مراد ازلی روح یا حقیقی فرد نہیں ہے یہ سابقہ سے کے عناصر کے زمانی مجموعے سے مراد ہے جس کو بوجھ کہتے ہیں اور اس سے پہلے ہونے والا لمحہ بوجھ اٹھانے والا کہلاتا ہے (بھار ہار)[۲]

واتسی پوتری استدلال کرتے ہیں کہ فعلیت کے لیے ایک فعل کرنے والے فاعل کی ضرورت ہے چونکہ توقف فعل ہے اور ایک اتفق کی ضرورت ہے جیسے دیودت کا چلنا، دیودت کے چلنے پر دال ہے لیکن واسو بندھو کا جواب یہ ہے ایسی کوئی وحدت نہیں جس کو فرد دیودت کہہ سکیں اور جس کو ہم دیودت کہتے ہیں) وہ تو اجتماع عناصر ہے چراغ کی روشنی ایک مجازی نام ہے کہ شعلوں کی چمک کے سلسلوں کی پیدائش بلا مزاحمت جاری ہے۔ جب یہ پیدائش اپنا مقام بدلتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ روشنی دور ہو گئی یوں شعور شعوری لمحوں کے سلسلے کا وصفی نام ہے جب وہ جگہ بدلتا ہے (مثلاً دوسرے معروضی عنصر سے ہم توافق نظر آتا ہے) تو ہم کہتے ہیں کہ وہ چیز کا ادراک کرتا ہے اسی طرح ہم مادی عناصر کے وجود کے متعلق کہتے ہیں کہ "مادہ" پیدا ہوا" وہ موجود ہے تاہم وجود اور عنصر عدم وجود میں کوئی فرق نہیں ہے اسی کا اطلاق شعور پر ہوتا ہے (خود شعور بدیہی چمک سے جدا کوئی چیز نہیں ہے جو وقوف کرتی ہے)[۳]۔

---

[۱] اسچربتسکی کا ترجمہ (Bulletin de l' Academie des Sciences de Russie)

[۲] یشومتر بتلاتا ہے کہ اسکندھوں کے مجموعے کے سوا بوجھ اٹھانے والے کا مفہوم نہیں ہے۔ بھار اوانون نہ سکندھے بھیو رتھو انتر بھوتہ پدگل اِتی ارتھہ۔ ابھیدھرم کوش ویاکھیا قلمی نسخہ شو بھارتی۔

[۳] اسچربتسکی کا ترجمہ (Bulletin de l' Academie des Sciences de Russie) صفحہ ۹۳۸-۹۳۹-

شنکر مذہب کے ویدانتی فلسفے نے جو شعور کی تحلیل پیش کی ہے وہ اس بیان سے الگ ہے ویدانت کے نزدیک ہر چیز سے شعور بالکل مختلف ہے جس حد تک مادی و عضویاتی شرائط اجتماع کا کسی وقوف کے قبل پیدائش تیار کیا جانا ضروری ہے جیسے روشنی کی موجودگی، حسی معروضی اتصال وغیرہ اس وقت تک کوئی علم نہیں ہوتا ہے۔ اور خاص لمحے پر معروض کا وقوف پیدا ہوتا ہے خود اپنی نوعیت میں یہ وقوف ہر عنصر اور تمام عناصر سے مختلف ہے جو شرائط کے اجتماع ہیں کسی لحاظ سے اس کو شرائط کا اجتماع نہیں کہہ سکتے۔ ۶۳ یوں نہ شعور کسی چیز کی پیداوار ہے نہ اس کی تحلیل اجزا میں ہو سکتی ہے جن پر وہ شامل ہے نہ عارضی چمک ہے یہ غیر معلول اور غیر تخلیقی ہے وہ ازلی، غیر محدود اور لاتعین ہے ہر چیز سے شعور مختلف ہے اس لیے کہ وہ خود انکشاف ذات ہے شعور میں کوئی پیچیدگی نہیں ہے وہ بالکل بسیط ہے۔ اس کی روح یا خصوصیت خالص انکشاف ذات ہے شعور کی معروضہ عارضی چمک اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ عارضی ہے کہ ایک لمحے میں پیدا ہوتا ہے دوسرے لمحے میں فنا ہو جاتا ہے معروضات جو اس سے منکشف ہوتے ہیں اور وقتاً فوقتاً اس سے معکوس ہوتے ہیں لیکن خود شعور ہمہ وقت، مستقل، غیر متغیر ذات ہے اس شعور کا توسط (اپروک شتو) اس سے ثابت ہے کہ اگرچہ ہر چیز اس سے مس کرتی ہے اور ظاہر ہوتی ہے لیکن وہ خود کبھی نہ ظاہر ہوتا ہے نہ بیان ہوتا ہے یا انتاج سے ظاہر ہوتا ہے یا کسی دوسرے عمل سے ثابت کیا جاتا ہے بلکہ ہمیشہ ظاہر بالذات اور کاشف ذات ہے۔ تمام چیزیں براہ راست ہم پر انکشاف ہوتی ہیں جیسے کہ اس سے مس کرتی ہیں شعور (سموید) واحد ہے نہ معروض سے مماثل ہے نہ ایسی بناوٹ کا ہے معروض اور شعور کے ترتیبی عنصر کا مجموعہ ہو شعور کے معروض یا وہ تمام جو شعور میں ظاہر ہوتے ہیں شعور سے خود مس کر کے خود شعور معلوم ہوتے ہیں اس کی یہ صورت ہے کہ جب وہ شعور سے مس کرتے ہیں وہ بطور شعور نمودار ہوتے ہیں اگرچہ یہ عمل بجز غیر شعوری معروض کی باطل صورت اور نفسی احوال بجز نور شعور کچھ نہیں ہیں کہ اس سے مشابہ ہیں لیکن ذاتی فرق شعور اور اس کے معروض کے مابین یہ ہے کہ اول الذکر کلی (پریت یک) مستقل (انوورتیت) ہے اور موخر الذکر جزوی (اپریت یک) اور

تغیر پذیر (و یا ورتیت) ہے کتاب اور میز وغیرہ کی آگاہیاں مختلف معلوم ہوتی ہیں
اس لیئے نہیں کہ وہ علم کی مختلف تنویرات ہیں بلکہ شعور کا تغیر پذیر تلازم معروضات
سے ہوتا ہے۔ اپنی آگاہی کی چمکوں سے چیزیں وجود میں نہیں آتی ہیں بلکہ ان
کے وجود جداگانہ اور دائرۂ عمل مختلف ہیں۔ یہ شعور واحد اور غیر متغیر ہے جب
چیزیں اس سے متلازم ہوتی ہیں تو شعور میں ظاہر ہوتی ہیں اور یوں یا چیز کا ۶۴
شعور میں چمکنا خود شعور کی چمک معلوم ہوتا ہے محض التباس سے شعور
کا معروض اور خود شعور ایسے مربوط معلوم ہوتے ہیں کہ گویا متواحد کل ہیں ان
کا باہمی اختلاف نظر سے اوجھل ہو جاتا ہے اور مختلف شعور کا معروض
جو شعور پر محض بیرونی الگ چڑھائے ہوئے کی طرح ہے اس سے مختلف
یا غیر متعلق نہیں معلوم ہوتا بلکہ خود شعور کی ایک خصوصی حالت معلوم ہوتی
ہے پس جو مختلف آگاہی معلوم ہوتی ہیں مثلاً کتاب کا شعور اور تپائی کا شعور
یہ واقعی مختلف آگاہیاں نہیں ہیں بلکہ ایک غیر متغیر شعور مسلسل ہمہ تغیر پذیر
معروض سے متحد ہے جو باہم مل معلوم ہوتی ہیں جو اس میں جمع ہیں اور وہ
صورت پیدا ہوتی ہے کہ کیفاً مختلف اقسام شعور لمحہ بہ لمحہ پیدا ہو رہے ہیں۔
شعور عارضی نہیں ہے اگر ایسا ہوتا تو ہر ایک لمحے پر الگ ہوتا اگرچہ مختلف شعور
ہر لمحہ پیدا ہو رہا ہے تاہم بیحد مشابہت کی وجہ سے نظر نہیں آیا۔ اس
کا یہ جواب ہے کہ اگر دو لمحوں کے درمیان دو شعور میں اختلاف ہے تو ایسا
اختلاف مختلف شعور یا اسی شعور سے سمجھ میں آنا چاہیئے پہلی صورت میں
تیسری آگاہیاں جو دو پہلی آگاہی کے اختلاف کا ادراک کرتی
ہے یا تو اُن سے مماثل ہے اس صورت میں ان تینوں کا فرق غائب ہو جائے گا
یا وہ ان سے مختلف ہے تو ان کا فرق بتلانے کے لیئے اور کسی آگاہی کی
ضرورت ہوگی اور پھر اس کے لیے دوسری آگاہی کی یونہی سلسلہ چلتا رہے گا اگر یہ
اختلاف خود شعور کی نوعیت کے مماثل ہو (سموت، سروپ، بھید تو کیسے بھید ہو)

۱؎ صفحہ ۴۷، وجہ نکرم سلسلہ سنسکرت، بنارس سنہ ۱۸۹۳ء۔

اور اگر کوئی چیز ان کے فرق کو بتلائے تو اختلاف کا غیر ظہور خود شعور کا غیر ظہور ہوگا کیونکہ مفروضہ یہ ہے کہ شعور اور اختلاف مماثل ہیں اختلاف کا غیر ظہور شعور کے غیر ظہور کے مفہوم میں محض اندھاپن ہے تو ایک لمحہ اور دوسرے لمحے کی آگاہی کے مابین منطقی طور پر اختلاف ثابت نہیں کیا جا سکتا ہے یا تجربے میں نہیں آسکتا ہے جو ہمیشہ آگاہی کی وحدت کی تصدیق کرتا ہے کہ اپنے ظہور کے تمام لمحوں میں رہتی ہے یہ مسلمہ ہے کہ ظہور وحدت باطل ہے ایسی صورت ہے تو یہ قیاس ہوتا ہے کہ آگاہیاں یکساں ہیں۔ اس لیے بغیر ایسی یکسانیت کے وحدت کا باطل ظہور نہیں ہو سکتا تا وقتیکہ آگاہی کے اختلاف اور مماثلت پہلے نہ ثابت ہوں ورنہ ظہور وحدت باطل نہیں[1] اگر دو آگاہیوں کے درمیان اختلاف اور مماثلت کا وجود باطل ثابت ہو سکے تو اس وقت ظہور وحدت صحیح ثابت کیا جا سکتا ہے کیونکہ ظہور وحدت براہ راست تجربے سے ثابت ہوتا ہے۔ اس کی شہادت پر اعتراض اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ آگاہیوں کے درمیان اختلاف اور مماثلت کا وجود غلط ثابت کیا جا سکے۔ آگاہی کی وحدت کا قبال تمام آگاہیوں کی مطابقت ہے جو بدیہی ہے (پریتیہ بھگیا)

بدھ کے پیرو اس اقبال کی مختلف طریقے سے تحلیل کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ادراک صرف ادراک کے وقت چیزوں کے وجود کا انکشاف کرتا ہے لیکن اقبال سے لازم آتا ہے کہ یہ زمانۂ ماضی میں موجود تھا جو ادراک سے نہیں معلوم ہوتا کیونکہ ادراک صرف حال تک محدود ہے اگر یہ کہا جائے کہ حال کے ادراک کی وجہ سے اقبال ہوا ہے جو گزشتہ تجربے کے ارتسام (سمسکار) سے متلازم ہے تو اقبال کی اس قسم کی عینیت ذات کی عینیت کو بطور "میں وہ ہوں" کے ثابت نہیں کرتی اس لیے

---

[1] ویورن پرمے سنگرہ، صفحہ ۷۶۔

کہ خود منور ذات ہیں ایسے ارتسام نہیں ہوتے، محض ظہور شعور اس کی عینیت کو ثابت نہیں کر سکتا وہ حال تک محدود ہے اور گذشتہ کے تجربے کا حوالہ نہیں دے سکتا اور اس کو حال کے تجربے سے متلازم نہیں کر سکتا۔ بدھ کے پیرو شناخت کے وجود کو بطور ادراک کی عینیت کے تسلیم نہیں کرتے ان کا خیال ہے کہ واقعی ایک تصور نہیں بلکہ دو تصور ہیں "میں" اور "وہ"۔ اور وہ ذات کی عینیت کا الگ تجربہ نہیں ہے جو زمان میں قایم ہے۔ ویدانتی جواب یہ ہے کہ اگرچہ ذات میں ایسے ارتسام بطور شعور نہیں ہو سکتے، تاہم ذات نفس (انتھ کرن) سے متلازم ہے اور دوسرے ارتسام (سمسکار) رکھ سکتی ہے، پس شناخت کا امکان ہے[1]۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ نفس و ذات کا مرکب عالم و معلوم کا دوہرا فریضہ انجام دیں گے اس لیے کہ نفس میں ارتسام ہیں اور ذات اسی کے ساتھ عالم کا فرض ادا کرے گی اور وہی ارتسام ذات سے متلازم ہوں گے اور قبول کرنے والے کا کام کریں گے۔ درحقیقت ذات کے ساتھ یہ ارتسام ہی ہیں جو شناخت کا باعث ہیں، پس اس رائے کے مطابق فاعل و معروض کو واحد متصور کرنا پڑے گا۔ لیکن اس کا جواب وہ ویانیہ منی یہ دیتا ہے کہ فلسفے کے تمام نظامات اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ روح کا وجود جسم سے مختلف ہے یہ نتیجہ ذات سے پیدا ہوتا ہے پس ذات ایسے نتائج کی فاعل و معروض ہے، ودیانیہ کہتا ہے کہ شناخت کرنے والا خود ذات پر مشتمل ہے جو نفس سے متلازم ہے[2]، لیکن قبول کی ہوئی ذات میں شامل ہے، جو ماضی اور حال میں خاص ہے پس یوں ذات کی عینیت کی شناخت سے فاعل و معروض کی وحدت قطعی طور پر

۶۶

[1] ۔ ویورن پرمیہ سگرہ صفحہ ۷۶۔

[2] ۔ ویورن۔ پرمیہ سگرہ صفحہ ۷۷۔

نہیں ہے اس لیے کہ جب ایک شخص کو یاد ہے کہ مجھے تجربہ ہوا اس یاد سے ثابت ہوتا ہے کہ ذات کا ادراک ہوا ہے اگرچہ جب کوئی اس کو یاد کرتا ہے تو ذات ایسے موقع پر مدرک محسوس ہوتی ہے نہ کہ ادراک ذات کے معروض کے طور پر۔ تاہم گزشتہ تجربے کے وقت جس کو اس وقت یاد کیا گیا ہے خود ذات کو ادراک کا معروض ہونا چاہیے۔ اگر یہ دلیل دی جائے کہ گزشتہ آگاہی حافظے کا معروض ہے اور یہ آگاہی جب یاد کی جاتی ہے تو ذات کو بطور واقف ظاہر کرتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ یاد کے وقت گزشتہ آگاہی نہیں رہتی اس لیے اس کا واقف بھی موجود نہیں ہوتا جس پر آگاہی کا دارومدار ہے۔ آگاہی جب اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے تو اپنے واقف کو بھی ظاہر کرتی ہے اور وہی آگاہی حال کی آگاہی کا معروض ہوتی ہے جو اس وقت خود کو ظاہر کی ہوئی لیکن سابقہ آگاہی جو یاد کی جاتی ہے گزر جاتی ہے اور گم ہو جاتی ہے نہ اس کے لیے واقف کی ضرورت ہے کہ اس پر انحصار کرے نہ واقعتاً ایسے واقف کا اظہار کرتی ہے۔ یہ صرف کاشفِ ذات وقوف ہے جو براہِ راست اپنے انکشاف کے ساتھ واقف کا اظہار کرتا ہے، جب وقوف یاد کی وساطت سے ہوتا ہے تو خود اس کا واقف یاد سے ظاہر نہیں ہوتا[1] پس جس ذات نے ماضی میں آگاہی کا تجربہ کیا ہے اس کا حوالہ یاد کی وساطت سے دیا جا سکتا ہے۔ جب پربھاکر کے تابعین کے نزدیک وجود ذات متحقق ہوتا ہے بذریعۂ مرکب تصور "جیسے میں وہ ہوں" وہ صرف عمل معرفت سے حاصل ہوتا ہے (پرتیہ بھگیا) یوں ثبات ذات ثابت کی جاتی ہے، ودیارنیہ منی اپنی ویورن پرمیہ سنگرہ میں اس اصل نقطے پر زور دیتا ہے کہ اقبال یا تجربہ عینیتِ ذات ایسے دو مختلف تصورات کے مفروضے سے تشریح نہیں کیا جا سکتا جیسے کہ گزشتہ وقوف یا واقف کی یاد اور حالیہ آگاہی، ہم سب محسوس کرتے ہیں کہ ہماری ذاتیں وقت میں قایم ہیں کہ

۶۸

[1] - دیورن پرمیہ۔ سنگرہ صفحہ ۷۰۔

میں نے کل خوشی کا تجربہ کیا تھا اور آج نئی خوشی کا تجربہ کر رہا ہوں صرف وہ نظریہ جس سے خود ثبات یا خود عینیت کے تصور کی تشریح ہو سکے یہ فرض کیا جائے کہ ذات کو وقت میں ثبات ہے اور موجود ہے' بدھ کے پیروؤں کی کوشش دوجدا تصور عمل فرض سے خود عینیت کے تصور کی تشریح کے لیے ناکافی ہے جیسا کہ اب ثابت کیا گیا ہے پس تشریح تصور خود عینیت کے لیے مستقل ذات کا وجود لازمی ہے۔

ذات کی دلیل، اس انتاج سے نہ دی جائے کہ وقوف' احساس' ارادہ ایک قیاسی وجود پر قایم ہیں اور اس سے متعلق ہیں اور یہ کہ یہی وجود ذات کہلاتی ہے' اگر یہ صورت ہوتی تو کوئی شخص بھی اپنی ذات کو دوسروں سے ممیز نہ کر سکتا اس لیے کہ اگر ذات ہی ایک وجود ہے جس کے متعلق یہ قیاس کیا جائے کہ وہ وقوف اور ارادہ وغیرہ رکھنے والا ہے تو پھر کس طرح کوئی شخص چیزوں کے اپنے ذاتی وقوف کو دوسروں سے مختلف شناخت کر سکتا ہے وہ کیا چیز ہے جو میرے تجربے کو دوسروں کے تجربوں سے ممیز کرتی ہے میری ذات براہ راست مجھ سے مدرک ہوتی ہے' بدیں غرض کہ میں کوئی تجربہ اپنی ذات سے منسوب کر سکوں' پس تمام تجربوں میں ذات خود منور ہے اور بغیر اس طرح تسلیم کیے اپنے اور دوسروں کے تجربوں کے اختلاف کی تشریح نہیں ہو سکتی' یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ ذات خود منور نہیں بلکہ وقوفی عمل کا معروض ہے۔ لیکن یہ خیال صحیح نہیں اس لیے کہ ذات کا وقوف نہ صرف شعور ذات کے معروض کے طور پر ہوتا ہے بلکہ اس کے تمام وقوفی اعمال میں موجود ہے' ذات تصور و ادراک سے بھی نہیں ظاہر ہوتی یہ صحیح نہیں کہ وقوف ذات و قوف کتاب کے بعد واقع ہوتا ہے یا کسی اور وقت جو اس سے الگ ہے پس یہ صحیح ہے کہ وقوف ذات و کتاب بیک وقت ہوتا ہے اس سبب کہ ایک آگاہی دو قسم کے معروض کو بیک وقت ادراک نہیں کر سکتی اگر یہ مختلف لمحوں میں ہو تو ہمارے تجربے کی تشریح اس سے نہ ہوگی مجھے اس کا علم ہے کہ تصور میں عالم و معلوم کے مابین اطلاق نسبت ہوتا ہے اگر مختلف لمحوں میں عالم، معلوم اور علم حاصل ہوں تو ان کو کوئی چیز ۶۹ حائل علم کے فعل میں مربوط نہ کر سکے گی یہ ماننا غلط ہے کہ ذات حامل تصور ہے'

کیونکہ خود ذات کا ظہور علمی عمل میں ہوتا ہے پس چونکہ یہ تسلیم نہیں کہ ذات حامل ہے یا واقف تصور ہے یا ان کا معروض ہے تو صرف ایک راہ رہ جاتی ہے کہ وہ خود منور یا کاشف ذات ہے (سوپر کاش)۔ ذات کی بداہت اس طرح انکشافیہ ذات اور ظاہر بالذات نوعیت کی ہے پس وجہ ذات اپنی منور بالذات نوعیت سے ثابت ہے، ذات صرف اس مفہوم میں عالم معروض ہے کہ عمل نفس کے خاص شرائط کے تحت خاص حس کے ذریعے نفسی معروض سے اتصال کرتا ہے اس کا نتیجہ یہ ہے کہ یہ شعور کے معروضات ایک عجیب الخاصیت سے ظاہر ہوتے ہیں پس تصور نفس، مدرکات، ارادے، جذبات منور ہیں اور خود بطور شعوری احوال ظاہر ہوتے ہیں گو یا شعور ان کی فطری واعتدالی خصوصیت ہے اگرچہ واقعاً شعور یعنی خود درخشاں ذات پر ان کا اطلاق دھوکے سے ہوا ہے۔

آنند بودھ بھٹ تارک آچاری کے اکثر دلائل ودیارنیہ اختیار کرتا ہے کہ خود درخشاں ذات کو تسلیم کیا جائے وہ کسی اور چیز سے ظاہر نہیں ہو سکتی ذات نفسی ادراک (مانس پرتیکش) سے مدرک نہیں ہو سکتی۔ اس قیاس سے ذات خود اپنے عمل کی معروض ہوگی اس لیے کہ وقوف ذات کا عمل ہے وقوف کے اعمال ذات سے متعلق خود ذات کو متاثر نہیں کر سکتے[1] ویدانت کو پربھاکر کی رائے پر بھی اعتراض ہے کہ وقوف اظہار معروض ہے اور ذات اس کے ساتھ ہے۔ انہی اس رائے کے خلاف کہ ذات علم سے عین مطابق اور ظاہر بالذات ہے۔ انند بودھ پربھاکر کی رائے پر اعتراض کرتا ہے کہ وہ معروضی وقوف ہے جو ذات و غیر ذات کو ظاہر کرتا ہے، اور یہ کہ ذات آگاہی کا معروض نہیں۔ انند بودھ کہتا ہے کہ یہ قیاس کلی ہے اور جو کچھ ظاہر ہوتا ہے وہ لازماً معروض کا وقوف ہے۔ اور اگر ذات وقوف کا معروض نہیں تو وقوف سے ظاہر بھی نہیں ہوتا[2] پس ذات یا عالم وقوف سے ظاہر نہیں ہوتا اس لیے کہ یہ مثل وقوف ظاہر بالذات اور بلاواسطہ ہے، وقوف کا معروض نہیں[3]

۷۰

[1]۔ نیائے مکرند صفحہ ۱۳۵۔ یہ استدلال دورن پرمیہ سنگرہ صفحہ ۸۵ میں ودیارنیہ سے لیا گیا ہے۔

[2]۔ نیائے مکرند صفحہ ۱۳۵-۱۳۴۔ [3]۔ نیائے مکرند صفحہ ۱۳۱۔

وقوف کی درخشانی ذات پر۔ بدھ نند بودھ نے حجت کی ہے کہ اگر یہ مانو کہ وقوف خود کو ظاہر نہیں کرتا اگرچہ معروضات کو ظاہر کرتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک وقت ایک معروضی وقوف ہوتا تو واقف شک کر سکتا تھا کہ اس کو وقوف وقت پر ہوا تھا یا نہیں اگر کوئی پوچھے کہ اس نے کسی کو دیکھا ہے یا نہیں تو اس کو اپنے علم کا یقین ہے کہ اس نے دیکھا ہے اس کو کوئی شک نہیں ہوتا پس جب کوئی معروض اپنے وقوف سے ظاہر ہوتا ہے تو خود وقوف بھی ظاہر ہوتا ہے اگر یہ دلیل ہے کہ یہ وقوف کسی دوسرے وقوف سے ظاہر ہوا ہے اور وہ کسی دوسرے سے تو یوں سلسلہ لا متناہی جاری رہے گا۔ اور یوں بدنما لامحدودیت ہوگی۔ کوئی دوسرا نفسی وقوف تسلیم نہیں کیا جا سکتا (جو معروض کی آگاہی کا ہم زمان یا مابعد واقع ہوتا ہو) جس سے آگاہی معروض کی آگاہی کا مزید وقوف ہو۔ اسی نفس اتصال سے دو قسم کی مختلف آگاہی نہیں ہو سکتیں، اگر بعد میں واقع ہو تو پہلے نفسی فعلیت ہوگی اور نفسی اتصال کا اختتام پھر دوسری نفسی فعلیت اور اس کے بعد کا ظہور اس طرح کئی درمیانی لمحے مزاحم ہو جائیں گے تو وقوف جو معروض کی آگاہی کا واقف ہے بہت بعد میں واقع ہوگا اور جس آگاہی کو اس نے ظاہر کیا ہے گزر بھی چکی ہوگی پس وقوف خود منور ہے اور دوسری چیزوں کے ساتھ خود کو بھی ظاہر کرتا ہے، یہ اعتراض ہے کہ ذات یا وقوف اپنے عمل (ورتی) سے متاثر نہیں ہوتا تو اس کا یہ جواب ہے کہ وقوف مثل روشنی ہے اور درمیانی وقفہ نہیں ہے کہ خود یا معروض کو متاثر کرے جیسے کہ ایک ہی لمحے میں بغیر دوسری روشنی کے مدد کے نور اندھیرے کو دور کر دیتا ہے، آنکھ کے عمل میں مدد دیتا ہے، معروض کو منور کرتا ہے اور خود کو ظاہر کرتا ہے، اسی طرح وقوف اپنی روشنی سے خود اور معروض کو ظاہر کرتا ہے اور کوئی عمل نہیں ہے جس سے وہ خود کو متاثر کرے پس وقوف عارضی نور کے احوال نہیں ہیں صرف اس لیے کہ جب نیلے کی آگاہی ہوتی ہے تو زرد کی آگاہی نہیں ہوتی

۷۱ کیونکہ نیلے کی آگاہی زرد کی آگاہی یا سپیدی کی آگاہیوں کے قطع نظر ایک فطری اساسی آگاہی یا شعور ہے جس سے انکار نہیں ہو سکتا یہ کہنا غلط ہے کہ صرف جزوی آگاہیاں ہیں جو وقت بہ وقت ظاہر اور غائب ہوتی ہیں اگر ایسی جزوی آگاہی کے سلسلے ہوتے تو ان کے اختلاف معلوم نہ ہو سکتے ہر ایک آگاہی اپنے سلسلوں میں ایک جزوی معین صورت ہے اس کے گزرتے ہی دوسری پیدا ہو جاتی ہے، پھر وہ ایک دوسری کو پیدا کر دیتی ہے، بس ایک آگاہی دوسری سے ممیز نہ ہوگی۔ کیونکہ نظریۂ زیر بحث کے مطابق کوئی شعور نہیں ہے بجز گزرنے والی آگاہیوں کے اس لیے ان کے اختلاف نہیں معلوم ہو سکتے جیسے کہ نیلے اور زرد کی آگاہی جو آپس میں مختلف ہیں ان کی تشریح دشوار ہوگی اور ان کا فرق معلوم نہ ہو سکے گا پس بہتر ہے کہ ذات کو خالص شعور تسلیم کیا جائے۔

اوپر کی بحث سے معلوم ہوا کہ ویدانت کو اپنا اصول قایم کرنے کے لیے تین مخالفین کی تردید کرنی ہوگی کہ ذات خالص شعور ہے، وہ مستقل ہے نہ کہ عارضی، پہلا مخالف بدھ کا پیرو ہے جو نہ وجود ذات کا قائل ہے نہ کسی مستقل شعور کو مانتا ہے، بدھ مت کا اعتراض ہے کہ کوئی مستقل ذات نہیں اس کی تردید ویدانت کی طرف سے تصور عینیت ذات کے فیصلے کی طرف رجوع ہو کر اچھی طرح کی جا سکتی ہے بودھی طریقے سے عینیتِ ذات ثابت نہیں کی جا سکتی، کیونکہ وہ دو مختلف تصورات تسلیم کرتے ہیں ایک وہ ذات جو ماضی میں تھی اور دوسرا وہ جو حال میں ہے نہ شعور کے بارے میں خیال کیا جا سکتا ہے کہ یہ گزرنے والے تصورات کے سلسلے یا خاص آگاہیاں ہیں اس نظریے کی رو سے یہ تشریح کرنا ناممکن ہے کہ ہم کس طرح اپنے نفسی احوال پر ردعمل کرتے ہیں اور دوسروں کے اختلاف پر غور کرتے ہیں پس شعور کو مستقل تسلیم کرنا چاہیے۔ دوسرے مخالف اہل نیائے کے خلاف ویدانت زور دیتا ہے کہ ذات انتاجی معروض نہیں ہے، جس سے آگاہی، ارادہ،

کے شرطی اجزا کی مختلف خصوصیت کے باعث ہمہ داں خدا اور جاہل انفرادی ارواح کی طرح دکھائی دیتے ہیں سروگیاتم کے نزدیک جب خالص شعور بذریعۂ اودیا منعکس ہوتا ہے تو ایشور کہلاتا ہے اور جب بذریعۂ نفس منعکس ہوتا ہے تو جیو کہلاتا ہے۔

خدا اور انفرادی ارواح کے ماخذ کے بیان کے یہ مختلف طریقے فلسفیانہ اہمیت نہیں رکھتے لیکن ان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ویدانت کی اصلی دلچسپی خالص شعور کے ماورا اصول کی اعلیٰ حقیقت کا قیام ہے جو اگرچہ غیر محسوس، غیر متعلق خود اپنی فطرت میں ہے تاہم اصل اصول ہے جس سے ہمارے شعوری تجربوں کی روشنی و نور کے واقعات کی تشریح کی جاسکتی ہے وہ سب جو محدود ہے خواہ ذات ہو یا معروض آگاہی ہو ہر لحاظ سے اصول شعور پر غیر شعوری اصول کے تغیر کا التباسی اطلاق ہے ویدانت عالم کے عمل تخلیق کی ساری تفصیلات کی تشریح کرنے سے قاصر ہے جس میں فلسفہ اور سائنس دونوں کو مساوی دلچسپی ہے اس کو تو ایک خالص شعور کے اصول کو ثابت کرنا پسند ہے۔ جو عمل عالم کے وجود سے قبل ضروری ہے جو مطلق اور آخری حقیقت ہے جس طرح کہ وہ بدیہی اور وجدانی ہے حقیقت سے یہ مراد ہے کہ وہ کسی چیز سے معین نہ ہو۔ اس مفہوم سے صرف خالص شعور حقیقت ہے اور باقی تمام ناقابل بیان ہے نہ حقیقی نہ غیر حقیقی، اور ویدانت کو اس میں بھی دلچسپی نہیں ہے کہ اس کی نوعیت کیا ہو سکتی ہے۔

ویدانتی علم کائنات

یہ بدیہی ہے کہ مایا (اودیا یا اگیان ہی نہیں بلکہ وجودیاتی وجود بھی کہلاتی ہے) بذات خود ناقابل تعریف اور پر اسرار مادہ ہے جس کا صرف نفسیاتی وجود ہی نہیں بلکہ وجودیاتی وجود بھی ہے اور یہ اگیان ایک طرف تو موضوعی سطح پر نفس اور حواس (اکیلی ذات ہی برہمہ

اور آخری حقیقت ہوتے ہوئے بنتا ہے دوسری طرف معروضی سطح پر کل معروضی عالم بنتا ہے اس اگیان کی دو قوتیں ہیں ایک قوت نقاب پوشی یا ڈھکنے کی قوت (آورن) اور دوسری قوت تخلیق کی (وکشیپ) قوت نقاب پوشی اگرچہ چھوٹی سی ہے مگر جیسے کہ بادل کا چھوٹا ٹکڑا جو لاکھوں میل کے قطر کے سورج کو ڈھک لیتا ہے اسی طرح محدود ہونے کے باوجود لا محدود غیر متغیر ذات کی خود درخشانی کو چھپا دیتی ہے، ذات کی نقاب پوشی سے مراد ذات کے منور، غیر متغیر خود ادراک بطور لا محدود، ازلی، لا تعین، خالص شعور کو ڈھک دینا ہے ایسے نقاب کے اثر سے وہ محدود معلوم ہوتی ہے، حسی وقوف اور حسی لطف اندوزیوں میں مقید اور بطور افراد عمل کرنے پر مجبور ہوتی ہے[1]۔ اگیان کی چھپانے والی قوت کے اثر سے ذات بطور فاعل، لذتوں اور تکلیفوں سے لطف اندوز ہونے والی اور برداشت کرنے والی اور دوبارہ پیدایش کے جاہلانہ خوفوں کے زیر اثر معلوم ہوتی ہے جیسے کہ رسی کے ٹکڑے کا التباسی ادراک اندھیرے میں سانپ معلوم ہوتا ہے۔ جس طرح جہالت کی تخلیقی قوت سے رسی کا ٹکڑا سانپ معلوم ہوتا ہے جب کہ اس کی حقیقی فطرت نگاہ سے پوشیدہ رہتی ہے۔ اسی طرح جہالت اپنی تخلیقی قوت سے پوشیدہ ذات پر صورت عالم کی کثرت عاید کرتی ہے۔ چونکہ اگیان کے بارے میں فرض کیا گیا ہے کہ وہ اپنی نقاب پوشی کی قوت (آورن شکتی) سے صرف ذات کے خود وقوفی اور خود انکشافی پہلو کو ڈھکے، ذات کا دوسرا پہلو بطور خالص وجود کھلا چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ بطور اساس رہے جس پر ساری صورت عالم اس تخلیقی قوت سے پیدا کی جائے۔ خالص شعور

۴۷

[1] ویدانت سار پر سبودھنی صفحہ ۱۳، نرنئے ساگر پریس بمبئی سنہ ۱۹۱۶ء۔

جس کو اگیان کی دو قوتوں نے ڈھکا ہے اس کا ایک اہم علتی فاعل (امنت) خیال کیا جائے جبکہ اس کی نوعیت کو بطور خالص شعور صورت عالم کی پیدائش کے اساس پر زور دیا جائے۔ اور اس کو مادی علت فرض کیا جاسکتا ہے جب اس کے ڈھکنے والے جزو اگیان پر زور دیا جائے۔ جس طرح مکڑی جب اپنے جالے کو بنتی ہے تو وہ علتی فاعل قرار دی جاسکتی ہے اور جب اس جال کو خود اپنے جسم سے مہیا کرتی ہے جو جال کا مواد ہے تو جالے کی علت مادی کہہ سکتے ہیں جبکہ اس کے جسم کے پہلو پر زور دیا جائے۔ اگیان کی تخلیقی قوتیں (وکشیپ شکتی) سہ گونہ خصوصیت سے متصف ہیں اور سانکھیہ پرکرتی کے طریقے پر ستو، رج اور تم کہلاتی ہیں خالص شعور کے اساس پر اگیان کی تخلیقی قوت سے متلازم ہو کر جس میں تم کا غلبہ ہے سب سے پہلے مکان (اکاش) پیدا ہوتا ہے، آکاش سے ہوا، ہوا سے آگ، آگ سے پانی، پانی سے خاک پیدا ہوتی ہے اپنی لطافت و غیر مرکب حالت میں یہ ہی عناصر سانکھیہ اور پرانوں میں تن ماترا کہلاتے ہیں۔ ان سے زیادہ ٹھوس مواد کی اشیا اور لطیف اجسام ارتقا پاتے ہیں۔[1]

[1] کس طرح لطیف عناصر متحد ہو کر ٹھوس عناصر کو پیدا کرتے ہیں اس کے بارے میں دو نظریے ہیں ایک نظریہ تریوریت کرن دوسرا پنچی کرن، تریوریت کرن سے مراد آگ، پانی، خاک (بطور لطیف عناصر) ان میں سے ہر ایک دو دو نصف پر منقسم ہوتے ہیں اور ہر ایک دو مساوی حصے پیدا کرتا ہے تین لطیف عناصر کے ہر ایک تین تین حصے اور ان حصوں میں ہر ایک دو حصوں میں تقسیم، یوں ہر ایک دو ربع حصے پیدا کرتے ہیں ہر عنصر کے پہلے نصف حصے سے دوسرے دو عنصر کے دو ربع ملائے جاتے ہیں یوں ہر ایک میں خود کا نصف اور دوسرے دونو عناصر کا دو ربع حصہ، واچسپتی اور ودیا رنیہ تریوریت کرن کو پنچی کرن پر ترجیح دیتے ہیں اس لئے کہ ان کا خیال ہے کہ ہوا اور اکاش میں دوسرے عناصر کے اجزا شامل نہیں ہیں اور ویدک کتب میں بھی تریوریت کرن کا ذکر ہے نہ کہ پنچی کرن کا،

۷۵ لطیف اجسام سترہ حصوں سے مرکب ہیں اور لطیف عناصر کو خارج کرتے ہوئے سوکشم شریر یا لنگ شریر کہلاتے ہیں یہ لطیف جسم پانچ وقوفی حواس اور پانچ ارادی حواس پانچ والیو یا دلی فعلیتیں، بدھی (تعقل) اور من اور تن ماتراکی صورتوں کے پانچ لطیف عناصر کے ساتھ مرکب ہے۔ پانچ وقوفی حواس، سننے، چھونے، دیکھنے چکھنے، سونگھنے کے پانچ عناصر آکاش، والیو، اگنی، آپ، پرتھوی کے ستوا اجزا سے علی الترتیب مستخرج ہوتے ہیں۔ بدھی یا تعقل سے مراد ایجاب وتعین نفسی حالت کا ہے (نشیچے آتمیکا، انتہ کرن ورتتی)، من سے مراد ویکلپ یا سنکلپ کے دو نفسی وظائف یا صرف سنکلپ جس کا نتیجہ شک برآمد ہوئے نفس کا وظیفہ (چت) اور انانیت (اہنکار) کا وظیفہ بدھی اور من میں شامل ہے[۲] یہ تمام کے تمام پانچ عناصر کے ستو کے حصوں سے پیدا ہوئے ہیں اس لئے عنصری کہلاتے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ پنچی کرن کا نظریہ ہے کہ پانچ لطیف عناصر پہلے آدھے بانٹے جاتے ہیں ان پانچوں عناصر کے دو دو نصف کے ایک کو چار حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے ہر لطیف عنصر کے پہلے نصف دوسرے تمام عناصر کے ہر آدھے کے ایک چوتھائی سے متحد ہوتے ہیں تو بطور جزو پورا نصف ہوتا ہے پس ہر عنصر اپنے نصف اور دوسرے عناصر کے ہر ایک کے ایک ربع سے بنا ہوتا ہے (یعنی دوسرے چاروں عناصر میں سے ہر ایک کا آٹھواں حصہ) پس ہر عنصر میں کم سے کم دوسرے عنصروں کا تھوڑا سا جزو بھی ضرور ہوتا ہے۔

اس نقطۂ نظر کی تائید ویدانت پری بھاسا اور اسکی شرح شکھامنی صفحہ ۳۶۳ میں کی گئی ہے

[۱] ویدانت سار ویکلپ در کلپ کے بارے میں بیان کرتی ہے اور سبودھنی نے اس کی تشریح شک کے مفہوم میں کی ہے دیکھو ویدانت سار اور سبودھنی صفحہ ۱۷۔ اور ویدانت پری بھاسا اور اس کی شرح میں سنکلپ کو بطور من کے مرہم کے کہتی ہیں لیکن اس کے معنی شک ہیں دیکھو صفحہ ۸۸۔ ۸۹ اور ۳۵۸۔

[۲] سمر نا کار۔ ورتی مذانتہ کرنم پستم　　(ویدانت پری بھاشا منی پر بھا صفحہ ۸۹)

ان لبورا وچت انھکاریوا آنتر بھادہ　　(ویدانت سار صفحہ ۱۷)

ہیں گو یہ عنصری ہیں لیکن چونکہ یہ تمام عناصر کے ستو کے مرکب اجزا سے بنے ہیں ان کے وقوفی اعمال میں انکشافی وظیفہ ظاہر ہوتا ہے۔ بدھی وقوفی حواس کے ساتھ ملکر علم کا غلاف (وگیان مے کوش)، من وقوفی حواس کے ساتھ ملکر من کا غلاف (منومیے کوش) کہلاتے ہیں۔ یہ ذات ہے جو وگیان مے کوش کے ساتھ متلازم ہے جو اپنے آپ کو بطور فاعل، لطف اٹھانے والا، خوش، غمگیں، اور انفرادی ذات جیو، محسوس کرتی ہے جو دنیاوی تجربے سے گزر کر پیدا ہوتی ہے۔ ارادی حواس پانچ عنصر کے رج کے اجزا سے پیدا ہوتے ہیں، پانچ وایو یا حرکی فعلیتیں پران کہلاتی ہیں یا سانس لینے کی فعلیت، اودان اوپر کی فعلیت، سمان یا ہضم کرنے کی فعلیت، کچھ لوگ پانچ اور وایو کا اضافہ کرتے ہیں جیسے ناگ، قے کرنا، اپان ترویان فعلیت، کورم، پلکوں کے کھولنے کی فعلیت، کرکل، کھانسی کی فعلیت دیودت جمائی لینے کی فعلیت، دھنن جے نشو و نما پانے کی فعلیت۔ یہ پران وقوفی حواس سے ملکر پران کی فعلی غلاف (پران مے کوش)، بناتے ہیں۔ ان تین غلافوں وگیان مے منومے، اور پران مے میں سے وگیان مے غلاف فعلی کارکن (اکرترروپ) کا کام کرتا ہے۔ منومے تمام خواہشات اور ارادے کا ماخذ ہے اور خیال کیا جاتا ہے یہ آلاتی وظیفہ انجام دیتا ہے۔ پران مے غلاف حرکی وظائف کا کام دیتا ہے یہ تینوں

۶۷

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ لیکن ویدانت پری بھاشا کہتی ہے کہ من، بدھی، اہنکار، اور چت یہ چاروں باطنی انتھ کرن بناتے ہیں) دیکھو ویدانت پری بھاشا صفحہ ۸۸۔

بہر حال ویدانت سار چار وظائف بدھی، من، چت، اہنکار کو شمار نہیں کرتی ہے چت اور اہنکار اس کے نزدیک بدھی اور منس ہے ویدانت سار کے نزدیک صرف دو مقولے ہیں چونکہ ویدانت پری بھاشا میں بدھی اور من کا ہی ذکر ہے کہ وہ لطیف جسم کے اجزاء ہیں۔ اور ایک شخص کو نہ خیال کرنا چاہئے کہ آخر کار کوئی فرق اس میں اور ویدانت سار میں ہے۔

باہر کا لطیف جسم یا سوکشم شریر بن جاتے ہیں۔ سمشٹی گربھا (سوتراتما) یا پران
بھی کہلاتا ہے (تمام زندہ مخلوقات کے متحدہ لطیف جسم پر حکمران دیوتا ہے
(انفرادی طور پر لطیف جسم کے بارے میں مفروضہ ہے کہ وہ وجود سے وابستہ ہے۔
یہ تینوں غلاف جن میں ہمارے تحت شعوری ارتسامات ہوتے ہیں جن سے ہمارا
شعوری تجربہ حاصل ہوتا ہے خواب (جاگرت۔ واسنائے توات سوپن کہلاتے
ہیں)۔

عناصر کے لطیف اجزا سے ٹھوس عناصر کے بننے کا عمل اصطلاحاً
پنچی کرن کہلاتا ہے یہ اس پر شامل ہے کہ عناصر کو مرکب کیا جاتا ہے ہر ایک
باقی عنصر کا نصف میں دوسرے باقی عنصر کا آٹھواں حصہ ملا جاتا ہے مرکب
کرنے کے اس عمل سے ہر ایک عنصر دوسرے عنصروں کے خواص سے
متصف ہوتا ہے، سارا عالم مشتمل ہے، سات بالائی عالم
بھو، بھووہ، سور، مہر، جنہ، تپہ اور ستیہ اور سات ادنیٰ عالم (اتل،
وتل، سوتل، رساتل، تلاتل، مہاتل، پاتال) اور تمام زندہ مخلوقات
کے ٹھوس اجسام پر مشتمل ہے۔ ایک کائناتی دیوتا تمام مخلوقات کے
متحدہ ٹھوس اجسام پر نگراں ہے یہ دیوتا ویراٹ کہلاتا ہے اور ایک شخص یا
فرد ہے جو ہر جسم پر نگراں ہے اس لحاظ سے یہ فرد وشو کہلاتا ہے۔

گیان انتہ کرن یا نفس پر مشتمل ہوتے ہوئے بدھی اور من کے
[illegible] وظائف پر مشتمل ہے اور ہمیشہ ذات کے ساتھ متلازم ہے۔ ان انتہ کرن
کے اختلاف سے ایک ذات بہت سی ذاتیں معلوم ہوتی ہے اور ان انتہ کرنوں کے ذریعہ
کے ذریعے ذات اور چیزوں پر سے پردہ اٹھ جاتا ہے اس کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ معروضات کا وقوف
ہوتا ہے۔ انتہ کرن جسم میں ہے اور اس میں پورے طور پر چھایا ہوا ہے وہ پانچ ابتدائی عنصر کے
ستو کے اجزا سے بنا ہے چونکہ بہت شفاف ہے اس لیے خصوصی حواس کے ذریعے حسی معروضات
سے مس کرتا ہے اور ان کی صورتیں اختیار کرتا ہے، مادی شے ہونے سے اس کا ایک جزو جسم
میں ہے اور دوسرا جزو حسی معروض کے مس کرنے میں ہے۔ تیسرا جزو دونوں کے
درمیان ہے اور دونوں سے ایسا جڑا ہے جیسے ایک کل ہے۔

انتھ کرن کا داخلی جزو الیغو یا فاعل ہے۔ درمیانی جزو میں علم عمل ہے جو ورتی گیان کہلاتا ہے۔ تیسرا جزو جو وقوف کے وقت حسی معروضات کی صورت میں بدل جاتا ہے اس کا کام ہے کہ ان کو علم کے سامنے بطور اس کے معروضات کے ظاہر کرے تینوں حصوں کا انتھ کرن چونکہ شفاف ہے اسلئے خالص شعور اچھی طرح سے اس میں ظاہر ہو سکتا ہے اگرچہ خالص شعور واحد ہے وہ انتھ کرن کے تین مختلف حصوں کو تین مختلف طریقوں پر ظاہر کرتا ہے (۱) بطور واقف (پرماتر) (۲) وقوفی عمل (پرمان) (۳) وقوف یا اوراک (پرمتی)۔ ان تینوں صورتوں میں حقیقت خالص شعور کا جزو ہے جو خود کو انتھ کرن کے مختلف تغیرات کے ذریعے ظاہر کرتا ہے۔ حسی معروضات بذات خود انتاجی خالص شعور ہیں جو برہمہ ہے جس نے ان کے جوہر کو بنایا ہے انفرادی شعور اور برہمہ شعور (جیوچیتیٔ تنیہ) اور (برہم چیتیٔ تنیہ) میں اختلاف یہ ہے کہ اول الذکر خالص شعور کا استحضار ہے جو انتھ کرن سے منعکس ہو یا مشروط ہو، اور موخرالذکر آزاد غیر محدود شعور ہے جس کی بنیاد پر مایا کی تمام کائناتی مخلوقات وجود میں آتی ہیں اودیا کا پردہ دو قسم کا ہے ایک موضوعی جہالت، دوسری معروضی جہالت، اس کے اٹھانے کے لئے انتھ کرن ضروری سمجھا گیا ہے جب میں کہتا ہوں میں ایک کتاب سے واقف نہیں تو یہ موضوعی جہالت پر دلالت کرتا ہے کہ میں واقف نہیں، اور معروضی جہالت کتاب کے حوالے سے تمام اقسام علم کی اولین شرط اول الذکر کو دور کرنا ہے علم خواہ اوراکی ہو یا انتاجی، ثانی الذکر اوراکی علم میں دور ہو جاتی ہے حسی معروضات کی صورت اور گنجائش کے لحاظ سے یہ گوناگوں قسم کی ہے اور ہر ایک اوراکی وقوف ایک خاص جہالت کو دور کرتا ہے جس سے ایک جزوی وقوف پیدا ہوتا ہے۔"

۱ دیکھو مدھوسودن سرسوتی کی سدھانت بندو صفحہ ۲۳۲ تا ۲۵۰ اور برہم آنند سرسوتی کی نیائے رتناولی صفحہ ۱۳۲، ۱۵۰ شری ودیا پریس کومباکونم ۱۸۹۳ء۔

شنکر اور اس کا مذہب

(۲)

صحیح طور پر یہ کہنا بعید دشوار ہے کہ خود شنکر نے کتنی کتابیں لکھی ہیں اس میں کچھ شک نہیں کہ بہت سی کتابیں جو شنکر سے منسوب کی گئی ہیں اس کی لکھی ہوئی نہیں ہیں میں یہاں فہرست دیتا ہوں جس سے شنکر کی اصلی کتابوں کا علم ہو گا اور یہ یقین کرنا تو مشکل ہے کہ واقعی یہ کتابیں اسی کی ہیں۔ میں نے اُنھی کتابوں کا انتخاب کیا ہے جن پر دوسرے اہل علم نے شرحیں لکھی ہیں اس سے ظاہر ہے کہ ان کو روایت کی تائید حاصل ہے کہ صحت و اصلیت کا اعتماد کیا جا سکے۔ شنکر کی سب سے اہم تحریرات دس اپنشدوں پر اس کی شرحیں ہیں۔ جو ذیل میں دی جاتی ہیں۔ ایش کین کٹھ، پرشن منڈک مانڈوکیہ، ایت ریہ، تئیت ریہ، چھان دوگویہ، بریہدار نیک، شاریرک میماسا بھاشیہ اس کے اصلی وجوہ کہ جو کتابیں اس کی لکھی ہوئی نہیں ہیں اس کے نام سے منسوب ہیں۔ اس کے دو سبب ہیں پہلے یہ کہ کوئی دوسرا مصنف اسی نام کا ہو اہو جیسے شنکر آچاریہ دوسرے ہندوستانی مصنفین کا میلان کہ وہ متاخر تصانیف کی اہمیت بڑھانے کے لئے سابق کے مشہور و معروف مصنفین کے نام سے منسوب کر دیتے تھے۔ تمام پرانوں کو ویاس سے منسوب کر دیا گیا ہے اس سے صاف اور واضح مثال ہے شنکر کی اشوپنشد بھاشیہ پر انند گیان نے ایک شرح لکھی ہے اور دوسرے شنکر آچاریہ نے دیپکا لکھی ہے۔ اس کی کینوپنشد بھاشیہ پر دو شرحیں کینوپنشد بھاشیہ ویورن، اور ایک شرح آنند گیان نے لکھی ہے۔ کاٹھکوپنشد بھاشیہ پر دو شرحیں ہیں ایک انند گیان اور دوسری بال گوپال یوگ اندر نے لکھی ہے پر شنوپنشد بھاشیہ کی دو شرحیں انند گیان اور نارائن اندر سرسوتی نے لکھی ہیں منڈکوپنشد بھاشیہ پر دو شرحیں اُنند گیان، ابھی نو نارائن اندر سرسوتی نے لکھی ہیں مانڈکیوپنشد

بھاشیہ پر دو شرحیں آنند گیان اور سُتھرا ناتھ شکل نے لکھی اور راگھوانند نے ایک خلاصہ ماندوکیو پنشد بھاشیار تھ سنگرہ لکھا ہے۔ ایتریہ اوپنشد بھاشیہ پر چھ شرحیں انند گیان، ابھی نو نارائن، نرسیمہ آچاریہ، بالکشن داس اور گیانامرت یتی نے لکھی ہیں اور وِشوسوریتر تھ نے شرح لکھی ہے تیتی ترہ اوپنشد بھاشیہ پر ایک شرح انند گیان نے لکھی ہے چھاندوگیہ اپنشد پر دو شرحیں ایک شرح بھاشیہ ٹپن اور دوسری شرح انند گیان نے لکھی ہے۔ بر ہدار انیکو پنشد بھاشیہ اس پر شرح انند گیان نے لکھی ہے اور سریشور نے ایک مستقل بڑی تصنیف اس پر لکھی ہے جو بر ہدار انیکو پنشد بھاشیہ وارتک یا صرف وارتک کہلاتی ہے اس پر بہت سی شرحیں لکھی گئی ہیں۔ جن کا ذکر سریشور کی فصل میں ہوگا اس کی اپر دکش انوبھو گی چار شرحیں۔ شنکر آچاریہ، بال گوپالا، چندیشور ورسن (انوبھو دیپکا) اور ودیار تھ نے لکھی ہیں۔

۹۱ گوڑپاد کی مانڈوکیہ کاریکا پر اس کی شرح گوڑپاڈیہ بھاشیہ یا اگم شاستر دیورن ہے اس پر دو شرحیں شدھانند اور انند گیان نے لکھی ہیں اس کی آتم گیان پدیش کی دو شرحیں انند گیان پورنانند تیرتھ نے لکھی ہیں۔ ایک شلوک پر شرح سویم پرکاش یتی نے تتو دیپن لکھی۔ دیوک چوڈامنی پر کوئی شرح نہیں معلوم ہوتی، جو بیچ میچ شنکر سے منسوب ہے۔ آتم بودھ کی کم سے کم پانچ شرحیں ہیں جو اودے آنند، بھاسورانند، بودھیندر (بھاؤ پرکاشیکا) مدھوسودن سرسوتی اور راما نند تیرتھ نے لکھی ہیں آتما نا تم ولیویک پر چار شرحیں پدمپاد، پورن انند تیرتھ سوامی، اور سویم پرکاش یتی نے لکھی ہیں آتمو پدیش ودھی پر آنند گیان نے شرح لکھی ہے انند لہری پر چوبیس شرحیں ہیں جو اپیے دکشت، کوی راج، کرشن آچاریہ (منجو بھاشنی) کیشو بھٹ (کیول آشرم، (سنبھوگ وردھنی) گنگا ہری (تتو دیپکا) گنگا دھر گوپی رام گوپی کانت سارو بھوم (انند لہری تری)، جگدیش، جگناتھ پنچانن، نرسیمہ برہما نند (بھاوارتھ دیپکا) ال بھٹ، مہادیو ودیا واگیش،

مہادیو ودیا، رام چندر (رام بھدر) راما نند تیرتھ لکشمی دھر دیشِک، وِشو مبھر اور
شری کنٹھ بھٹ نے لکھی ہیں اور دوسری شرح وودن منور اکہلاتی ہے
اپدیش ساہسری پر چار شرحیں ہیں جو انند گیان، رام تیرتھ، (پدیو جنکا) وِدیا دھام
کے شاگرد نے بودھ ودھی اور شنکر آچاریہ نے لکھیں۔ چد آنند ستوراج
کو آنند وِشس شلوکی اور دش شلوکی بھی کہتے ہیں اس پر بہت سی شرحیں
لکھی گئی ہیں مدھو سودن نے سدھانت تتو بند ولکھی اس شرح پر بہت سی
شرحیں لکھی گئیں جیسے نارائن یتی (لگھو ٹیکا) پروشوتم سرسوتی (سدھانت
بند صو سندیپن) پورن آنند سرسوتی (تتو دیو پاک) گوڑ برہما نند سرسوتی
(سدھانت بندھو نیائے رتناولی) سچ چد انند اور شیولال شرما،
گوڑ برہما نند کی شرح پر اور شرحیں لکھی گئیں سدھانت بندو نیائے رتناولی
پر، کرشن نیکانت (سدھانت نیائے رتن پردیپکا) لکھی شنکر کی وِرتیک
ورتیہ پرکرن پر رام چندر تیرتھ نے شرح لکھی، اس کی پنچی کرن پرکریہ پر بہت سی
شرحیں لکھی گئیں سرشور کی پنچی کرن وارتک، اس پر شرح ابھی نونارایں اندر
سرسوتی شاگرد جنانندر سرسوتی نے پنچی کرن، وارتک آبھرن لکھی پنچی کرن
پرکریا پر دوسری شرحیں پنچی کرن بھاؤ پرکاشیکا، پنچی کرن تیکا تتو
چندریکا پنچی کرن تات پریہ چندریکا پنچی کرن ویوران از انند گیان، پنچی کرن ویورن از
پرکاش یتی پر گیانند۔ ایک شرح تتو چندریکا ہے شنکر نے بھگود گیتا کی بھی شرح لکھی
ہے اس جلد کے گیتا کے باب میں اس شرح کی جانچ کی گئی ہے اسکی
لگھو واکیہ ورتی شرح پش پانجلی ہے اور دوسری شرح لگھو واکیہ
ورتی پرکاشیکا راما نند سرسوتی کی ہے اس کی واکیہ ورتی پر شرح انند گیان
نے لکھی ہے ویشویشور پنڈت نے وکیہ ورتی پرکاشیکا شرح لکھی ہے اس
نے اپنی واکیہ ورتی کو اس طرح شروع کیا ہے جیسے کہ ایشور کرشن نے
اپنی سانکھیا کاریکا کو شروع کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ زندگی کے
سہ گونہ آلام ہیں شاگرد اچھے استاد کے پاس جاتا ہے کیونکر ان کو دور
کرسکتا ہے سریشور اپنی کتاب نیش کرمیہ سدھی میں اسی طریقے سے شروع

کرتا ہے اور لیا ایک عملی؛ قدم فلسفے کی طرف اٹھاتا ہے یہ طریقہ برہم سوتر بھاشیہ
میں نہیں ہے جواب یہ ہے یقیناً ہے جو اکثر جگہ دیا گیا ہے ایک شخص اپنشدوں
کی تعلیم مناسب سمجھنے سے خود کو آزاد کر سکتا ہے جو ذات اور برہمہ کی وحدت
کو ظاہر کرتے ہیں۔ وہ ثابت کرتا ہے کہ تمام خارجی چیزیں اور تمام جو کچھ نفس
یا نفسیاتی یا نفسی ذات سے خارج ہے یہ خالص شعور کی صورت ہے وہ کہتا ہے کہ ایک
شخص کے اعمال کا تصفیہ خود ایشور کرتا ہے جو برہمہ کی اعلیٰ التباسی صورت
ہے نہ کہ اپوروکی پوشیدہ قوت ہے جیسا کہ میماسا کے نزدیک مسلم ہے وہ اپنی ترہن اشعار
کی کتاب ختم کرتا ہے اور اس واقعے پر زور دیتا ہے کہ اپنشدوں کی وحدتی عبارتیں
(ادویت شرتی) "وہ (برہمہ) تو ہے" ایک لسانی ترکیب ہو سکتی ہے
جس میں ثنویت ہے تاہم ان کا اصلی زور خالص ذات کا بلا واسطہ اور راست
ادراک ہے بغیر طریقہ عمل جیسے تعلقات عینیت میں شامل ہے۔ واکیہ ورتی اپروکشانو
بھوتی سے مختلف ہے جس میں یوگ عمال کے طریقے، آسن اور سانس لینے
کے طریقے بیان ہوئے ہیں جو ذات کی حقیقی نوعیت کی تحقیق کے لئے امدادی
ہیں اس کتاب کے مصنف کے بارے میں شبہ ہے کہ خود شنکر نے منازل نفس
طے کی ہیں اسلوب بیان میں بھی فرق ہے اس کی کامل تصوریت
گوڑپادکی کا ریکا کی شرح میں ہے جس میں حالت بیداری کو حالت خواب بیان
کیا ہے خارجی معروضات کوئی وجود نہیں رکھتے اور مثل خوابی ادراک ہیں اس
کے شاریرک میماسا بھاشیہ کا تقابل کرنے سے معلوم ہوتا ہے جہاں مذکور
ہے کہ خارجی اشیا ناقابل توجیہ وجود ہیں جو خوابی مخلوق سے بہت　　۸۱
مختلف ہیں۔ اپدیشس لہری کے ۱۹ ابواب، چھ سو ستاون بیت
واکیہ ورتی کے طرز پر ہیں اگرچہ ویدانتی مضامین کم مذکور ہیں تاہم زیادہ اصرار ویدانتی
وحدت کے مقولوں کی مناسب تحقیق پر دیا گیا ہے جیسے کہ وہ تو ہے
جو ذریعہ برہمہ کے حصول کا ہے شنکر آچاری سے چھوٹی نظمیں و بھجن منسوب
ہیں جیسے ادتا نو بھوتی، آتم بودھ، تتوپدیشس، پروڑھا نو بھوتی وغیرہ
بعض تو یقیناً اسکی ہیں اور بعض اس کی نہیں ہو سکتیں لیکن مزید شہادت

کی کمی سے قطعی نتیجے پر پہنچنا دشوار ہے[1]۔ ان مجموں میں کوئی احساساتی فلسفیانہ مواد نہیں ہے لیکن مذہبی جوش و جذبہ و صدقِ مذہب پیدا کرتے ہیں بعض صورتوں میں شارحین نے ان سے ویدانتی اصول منتخرج کرنے کی معذرت چاہی ہے جو ان سے راست برآمد نہیں ہوتے مثلاً شنکر کے دس اشلوک پر مدھوسودن نے ایک بڑی شرح لکھی ہے اور برہمانند سرسوتی نے مدھوسودن کی شرح پر ایک بڑی شرح لکھی اور ویدانت کے اہم اصولوں کی تشریح کی۔ لیکن خود ان اشعار سے یہ تشریحات کم تعلق رکھتی ہیں۔ شنکر کی اہم تصنیف برہم سوتر بھاشیہ ہے اس پر نویں صدی میں واچسپتی مشرا نے شرح لکھی انند گیان نے تیرھویں صدی میں گووِند آنند نے چودھویں صدی میں شرح لکھی۔ واچسپتی کی شرح پر شرحوں کی کثرت ہے جس کا ذکر واچسپتی مشرا کی فصل میں کیا جائے گا۔ سوبرہمنیہ نے شنکر کی شرح کا نظم میں خلاصہ کیا ہے جس کا نام بھاشیا رتھ نیایہ مالا ہے بھارتی تیرتھ نے ویئی یاسک نیایہ مالا لکھی ہے اس لئے برہم سوتروں کی شرح شنکر کی عام دلائل کی طرز پر کی ہے دوسرے بہت سے اشخاص جیسے کہ ودیا نانتھ، رنگشت، دیورام بھٹ وغیرہ نے برہم سوتروں کے عام دلائل اصلی طریقوں کا مضمون وار خلاصہ کیا ہے اور شنکر کے طریقوں کو پیش نظر رکھا ہے یہ نیایہ مالا یا ادھی کرن مالا ہے دوسرے کئی اشخاص شنکر کی شرح سے مستفید ہوئے (یا واچسپتی کی شرحوں جن میں شنکر کی شرح پر واچسپتی کی شرح کی پیروی کی گئی ہے یا دوسرے شنکر مذہب کے بڑے مصنفین کی کتابوں سے) اور برہمہ سوتروں کی آزاد شرح کا نام رکھ کر ان ہی قدیم شرحوں کو دہراتے رہے۔ مثلاً املانند نے شاستر درپن لکھی جو شنکر کی شرح پر واچسپتی کی شرح کی تقلید میں لکھی گئی ہے اور سیوم پرکاش نے ویدانت نیائے بھوشن لکھی جو واچسپتی کی بھامتی کا

۸۲

[1] آتم بودھ کی شرح پدمپاد نے آتم بودھ دیاکھیان لکھی ہے جس کو ویدانت سار بھی کہتے ہیں۔

شرح کا خلاصہ ہے۔ ہری وکشت نے برہم سوتر ورتی لکھی، شنکر انند نے برہم سوتر دیپکا لکھی اور برہمانند نے ویدانت سوتر مکتاولی لکھی کہ برہم سوتروں کی مستقل تعبیرات ہیں۔ لیکن یہ تمام شنکر کی شرح کے طرز پر ہیں ان میں یا تو ویدانتی نظریات کا مزید اضافہ کیا گیا ہے جو شنکر کے بعد اس مذہب فکر کے فلاسفہ نے بیان کئے تھے یا اس میں شنکر بھاشیہ کی تشریح کر دی گئی ہے[1]

منڈن، سوریشور، وشوروپ

عام روایت ہے کہ منڈن ہی سریشور اور وشوروپ ہے۔

---

[1] چند شرحیں ذیل میں دی جاتی ہیں جیسے وشویشور انند شاگرد برہمانند نے برہم سوتر بھاشیا رتھ سنگرہ لکھی۔ گوری وشیوا کے بیٹے ونکٹ نے برہمہ سوتر ارتھ دیپکا لکھی، انم بھٹ نے برہم سوتر ورتی متاکشرا لکھی۔ گیان گھن کے شاگرد گیا نو تم بھٹارک نے برہم سوتر بھاشا وبھیا (ودیا شری کہلاتی ہے) لکھی۔ اس کتاب کی یہ خصوصیت ہے کہ ایک جیو وادکی واحد شرح ہے جو مصنف کی نگاہ سے گزری ہے اور مزید شرحیں شمار کرائی جا سکتی ہیں۔
رام چندر رائے کے شاگرد مکند آشرم کے شاگرد کے شاگرد دھرم بھٹ نے برہمہ سوتر ورتی لکھی، برہمانند کے شاگرد کے شاگرد اور رامانند کے شاگرد نے اودیت انند سوتر بھاشیہ ویاکھیان (برہمہ ودیا بھرنا) لکھی، اپیے دکشت نے برہم سوتر بھاشیہ ویاکھیا (جو نیائے رکشامنی کہلاتی ہے)، سدا شیوندر سوتی نے برہم تتو پرکاشیکا (جو پہلی تصنیف سے مختلف ہے برہم پرکاشیکا کہلاتی ہے) لکھی۔ برہم سوتر دیپیاس راما نند کے شاگرد رامیشور بھارتی نے لکھی۔ سبرہمنیہ اگنی سین مکھندرہ نے شرار یرک میماسوتر اسدھانت کومدی لکھی۔ ویدانت کوستبھ سیتارام نے لکھی۔ ان میں سے کوئی بھی سولھویں

کرنل جی اے جیکب نیش کرمیئے سدھی کی تمہید میں اس روایت کا یقین کرتے ہیں غالبًا یہ روایت ودیارنیہ کی شنکر دگ وجیئے سے شروع ہوتی ہے کہ منڈن کا نام نہ صرف اومبیک ہے بلکہ وشوروپ (۶۳/۷/۸) ہے نئی شنکر مدیہ سدھی اسی تصنیف کے ۱۰/۷/۴ میں وہ کہتا ہے جب منڈن شنکر کا شاگرد ہوا تو اس کا نام اس نے سریشور رکھا لیکن شنکر دگ وجیئے ایک افسانے کے طرز کی سوانح حیات ہے اور اس کے بیانات پر یقین کرنا خطرہ مول لینا ہے جبتک قابل اعتماد شہادتوں سے اس کی تائید نہو۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ سریشور وارتک کا مصنف ہے جو شنکر کے برہدیہ آرنیک اپنشد کی منظوم شرح ہے (جس کا خلاصہ ودیارنیہ نے وارتک سار کے نام سے کیا ہے اور اس پر بعد میں چلکر مہیشور تیرتھ نے ایک شرح لگھو سگرہ لکھی ہے)، سریشور کی وارتک کی کم سے کم دو شارحین نے شرح کی ہے ایک انندگری کی شاستر پرکاشیکا اور انند پورن کی نیائے کلپ لتیکا ہے۔ پراشر سمرتی کی شرح سلسلہ Biblis theca Indica، صفحہ (۵۱) میں شائع کی گئی ہے ایک مقولہ سریشور کی وارتک سے نقل کیا ہے لیکن یہ شرح بعد کی تصنیف ہے اور غالبًا اس نے ودیارنیہ کی تصدیق کو مستند سمجھا کہ وشوروپ اور سریشور ایک ہی شخص ہے۔ ودیارنیہ اپنی وبورن پرمیئے سگرہ (۹۲ صفحہ) میں سریشور وارتک (۶/۸) کا ایک فقرہ نقل کرتا ہے کہ وہ وشوروپ کا ہے لیکن وبورن پرمیئے سگرہ (صفحہ ۲۲۴) میں ایک اور فقرہ نقل کرتا ہے جس سے ایک ویدانتی اصول بیان ہوتا ہے اس فقرے کو اس نے برہم سدھی کے مصنف سے منسوب کیا ہے یہ تصنیف ابھی شائع نہیں ہوئی ہے اور اس کے نسخے نایاب ہیں،

۸۳

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ کے بیشتر کی نہیں معلوم ہوتی لیکن پرکاش آتم (۱۲۰۰ء) کے استاد انن نیا نو بھو نے دوسری شرح لکھی ہے جو سار برک نیائے منی مالا کہلاتی ہے۔ شنکر بھاشیہ پر خود پرکاش آتم نے اس کے اصلی مضامین پر نظم میں خلاصہ دیاہے جو شار برک میماسا نیائے سگرہ کہلاتا ہے اور کرشنا نو بھوتی نے بعد کے زمانے میں نظم میں ایک خلاصہ لکھا جو شار برک میماسا سگرہ کہلاتا ہے۔

موجودہ مصنف کی خوش نصیبی ہے کہ اس کو ایک نسخہ دستیاب ہوا اس کتاب کے فلسفے کی پوری تفصیل ایک جدا فصل میں دی جائے گی۔ برہم سدھی ایک اہم تصنیف ہے، جس پر واچسپتی نے اپنی تتوسمیکشا اور انند پورن نے اپنی برہم سدھی ویاکھیا رتن، شنکھ پانی نے اپنی برہم سدھی ٹیکا اور چت سکھ نے اپنی ابھی پرائے پرکاشیکا شرح لکھی ہے۔ لیکن عرف آخر الذکر نسخے ملتے ہیں اکثر اہم تصانیف برہم سدھی کا حوالہ دیتی ہیں اور برہم سدھی کے مصنف کی (برہم سدھی کار) بالعموم آرا دی جاتی ہیں لیکن ان حوالوں میں کہیں بھی برہم سدھی کے مصنف کو سریشور نہیں تبلایا گیا۔ برہم سدھی نظم و نثر میں لکھی گئی ہے اس لئے کہ اس کے دو اقتباس چت سکھ کی تتوپردیپکا (صفحہ ۳۸۱، نرنے ساگر پریس) اور نیائے کنیکا (صفحہ ۸۰) میں نثر میں ہیں اور دوسرے حوالے جیسے تتوپردیپکا (صفحہ ۱۴۰) اور دوسری جگہوں پر نثر میں ہیں بہرحال اس میں کچھ شک نہیں کہ برہم سدھی منڈن یا منڈن مشرا کی لکھی ہوئی ہے اس لئے شریدھر اپنی نیائے کنڈلی (صفحہ ۲۱۸) اور چت سکھ اپنی تتودیپکا (صفحہ ۱۴۰) میں برہم سدھی کا مصنف منڈن کو تبلاتے ہیں اور شریدھر کی رائے زیادہ باوثوق ہے اس لئے کہ وہ دسویں صدی میں ہوا ہے کہ منڈن کے انتقال کے بعد سو سال کے اندر وہ بقید حیات تھا۔ خواہ کوئی بھی منڈن ہو اس کو شنکر (۸۲۰ء) کے بعد ہونا چاہئے اور وسط نویں صدی سے قبل نہیں ہو سکتا۔ یہ قطعی معلوم ہے کہ نیش کرمئے سدھی وارتک کو سریشور نے لکھا ہے اور برہم سدھی منڈن نے لکھی ہے ان دونوں کے ایک ہونے کا تصفیہ ہو جاتا ہے اگر ہم برہم سدھی کی آرا کا مقابلہ نیش کرمئے سدھی کی آرا سے کریں مختلف مصنفین کی تصانیف میں چند اقتباسات ملتے ہیں جو اسکا حوالہ دیتے ہیں اس سے ممکن ہو گا کہ ہم فیصلہ کن نتائج پر پہنچ جائیں[1]۔

۸۴

[1] برہم سدھی اور اس کی شرح کا قدیم نسخہ میں نے ادیار گورنمنٹ سنسکرت کتب خانے میں

سب سے اہم فقرہ برہم سدھی کا دیورن اپر بنے سگرہ (۲۴۲ صفحہ) میں نقل کیا گیا ہے اس میں وہ لکھتا ہے کہ برہم سدھی کے نقطۂ نظر سے یہ انفرادی اشخاص (جیواہ جمع) جو خود اپنی جہالت (اسواودیہ یا) سے اپنے لئے لاتغیر برہمہ پر باطل صورت عالم پیدا کرتے ہیں۔ پس برہمہ (برہم نہ جگت کارنم انخوئی نہ مایا کے ساتھ نہ بطور عکس مایا میں، علت عالم ہے لہذا اشکال انفرادی جہالت کی مخلوقات ہیں اور انفرادی باطل تجربات عالم کوئی معروضی اساس نہیں رکھتے، انفرادی تجربات کی موافقت کی وجہ التباسات کی مماثلت ہے جو مختلف اشخاص کو ہوا ہے جو اسی قسم کی جہالت کے فریبی اثرات برداشت کر رہے ہیں۔ اس کا مقابلہ دو چاند کے فریبی تجربے سے کیا جا سکتا ہے جو بہت سے اشخاص کو ہوتا ہے۔ نہ ہی عالم کے سب لوگوں کو یکساں تجربے ہوئے ہیں لیکن ان کے التباسی تجربے یکساں ہیں البتہ ان کے تجربے کی معروضی اساس یکساں نہیں ہے (سمواد س توبہو۔ پرش آدگت۔ وَدی تی یہ خیدردست ساورشیاداپ ہدیتے) اگر یہ بیان صحیح ہے جیسا کہ فرض کیا جا سکتا ہے تو منڈن مشر اور یشتی سر یشتی واد کے اصول کا بانی کہا جا سکتا ہے جو متاخر ایام میں پرکاش انند کے ہاتھوں پرجوش طور پر مدون ہوا، اور پرکاش آتم کے پنچ پادیکا دیورن (۱۳ ص) میں مانا گیا ہے کہ برہم سدھی کے مصنف کے نزدیک مایا اور ... دیا باطل تجربات (اودیا مایا۔ متھیا پرت یہ اتی) ہیں، علم کا کام شکوک کو دور کرنا ہے، اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس کی رائے کے نزدیک (جیسا کہ نیائے کنڈلی صفحہ ۲۱۸ میں بیان کیا گیا ہے) معلوم کی صحت کے شک کو دور کرنے کے لئے خود علم درکار ہے۔ اور یہ خود علم ہی سے دور

۸۵

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ دیکھا جب کہ یہ فصل لکھ چکا مجھے خوشی ہے کہ مذکورہ بالا تحریرات کے مطابق ہے برہم سدھی کو پروفیسر کپا سوامی شائع کرنے والے ہیں میں نے اس کے ترک پاد کو پروفیسر صاحب کی مہربانی سے دیکھا۔ اور منڈن کے برہم سدھی کے خیالات پر ایک فصل الگ لکھ دی ہے۔

ہوسکتا ہے۔ نیائے کنیکا (صفحہ ۸۰) میں منڈن تسلیم کرتا ہے کہ وحدت یا
یا کلیت کے غیر محدود تصورات میں حقیقت خود کو آشکار کرتی ہے اور
اختلاف صرف محدود تجربے کا نتیجہ ہے۔ اور لگھو چندریکا (صفحہ ۱۱۲ کمبا کونم
ایڈیشن) میں منڈن کا اس جگہ تعارف کرایا گیا ہے جہاں کہ وہ دوران بحث
میں جہالت کے دور کرنے کی نوعیت اور برہمہ گیان سے اس کے تعلق پر روشنی
ڈالتا ہے شنکر اور اس کے تابعین کے نزدیک بشمول سرشور جہالت کی فنا (اودیا
نیورتی) نیستی نہیں ہے اس لئے کہ بطور ایک جداگانہ مقولے کے نیستی کا کوئی وجود نہیں
ہے۔ پس جہالت کی فنا سے مراد برہمہ ہے۔ لیکن منڈن کے نزدیک جہالت کے اختتام
کے مانند نیستی کے وجود کو ماننے سے کوئی ہرج نہیں ہے کیونکہ برہمہ کی وحدت وجود کے
یہ معنے ہیں کہ وہ ایک مثبت وجود ہے۔ نیستی سے اس کا کوئی حوالہ نہیں
دیا جاسکتا سلب ثنویت سے مراد تمام ایجابی عینیتوں کی نفی
ہے بجز برہمہ کے (بھاوا دویت) اور ایسی نفی کا وجود جیسے اختتام جہالت
ہے کوئی نقصان وحدت کے وجود کے مذہب کو نہیں پہنچا سکتا۔ سروگیاتم منی اپنی سمکشیپ
شاریرک (۲، ۱۷۴) میں کہتا ہے کہ جہالت (اودیا) خالص شعور (چین
ماترا شرت۔ وشیہ اگیانم) میں قایم (آشرے) ہے اور خود شنکر بھاشیہ
کی عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا وہ کہہ رہا ہے کہ انفرادی شخص (جیو)
اگیان کا سہارا ہے اس کی تعبیر اس مفہوم میں کرنی چاہیئے، بہر حال
منڈن کے اعتراضات کہ ایسی رائے قابل اعتنا نہیں ہے کہ جہالت افراد
پر مبنی ہے اس لئے کہ منڈن کی آرا سے بالکل مختلف نتائج برآمد ہوتے
(پری پرتھہ منڈن دراچہ تد دھی آنیہ بتھا ہر تشٹھی تم[1]) رام تیرتھہ سوامی شارح
سمکشیپ شاریرک اس مذکورۂ بالا فقرے پر تنقید کرتا ہے اور سرشور کا تقابل
منڈن کی رائے سے کرتا ہے اس کے خیال کے مطابق سرشور بحوالہ سمکشیپ شاریرک

---

[1] مسٹر ہری ہن۔ جے۔ آر۔ اے۔ ایس ۱۹۲۳ء میں اس امر کو بیان کرتے ہیں کہ اودیا نورتیتی کی بابت
منڈن کے نزدیک سلب کو قبول کرنے کے طور پر ہے۔

میں ایک صفت بھو شرت سے دیا گیا ہے جس کے بارے میں لکھا
ہے کہ وہ سروگیاتم منی کی آرا سے متفق تھا جس کی رائیں منڈن سے
خلاف تھیں، بہت سی آرا جو منڈن سے منسوب ہیں وہ سریشور کی نہیں
ہیں اور یہ بات اس بیان سے ظاہر ہوگی پس منڈن مشرا اور سریشور ایک
۸۶
شخص نہیں معلوم ہوتے، ودیارنیہ جو منڈن کی آرا سے بخوبی واقف
ہے اگر ان دونوں کو اس نے شنکر دگ وجئے میں ایک شخص بتلایا
ہے تو یہ کسی کو بھی پس وپیش میں ڈالے گا اب مسٹر ہری ین نا نے اس
دشواری کو اپنے چھوٹے سے نوٹ میں جے آر اے یس ۱۹۲۴ء میں حل کر دیا
ہے وہ بتلاتے ہیں کہ ودیارنیہ اپنی وارتک سار میں برہم سدھی کے
مصنف کا حوالہ دیتا ہے اور وارتک کے مصنف یعنی سریشور کو مختلف
شخصیت مانا ہے وہ واقف تھا کہ برہم سدھی کا مصنف سریشور نہیں
ہے۔ اگر ودیارنیہ مصنف وارتک سار جانتا کہ برہم سدھی کا مصنف
منڈن، اور سریشور ایک شخص نہیں ہے تو وہ اپنی شنکر دگ وجیے
میں دونوں کو ایک نہ بتلاتا۔ اس سے شبہہ ہوتا ہے کہ ویورن پرمئے سنگرہ
کا مصنف ودیارنیہ اور وارتک سار کا مصنف وہ ودیارنیہ نہیں
ہے جس کی تصنیف شنکر دگ وجئے ہے اور ایک خیال ہے کہ
ودیارنیہ (مصنف ویورن پرمئے سنگرہ) شنکر دگ وجئے نہیں لکھ سکتا تھا
انند آتم کے دو شاگرد تھے انو بھو انند اور شنکر انند اور انو بھو انند کا شاگرد
املانند اور شنکر انند کا شاگرد ودیارنیہ ہے پس املانند ودیارنیہ کا ہمعصر ہے
اور املانند کا دوسرا استاد سکھ پرکاش ہے اور اس کا استاد چت سکھ
ہے چت سکھ کو بڑے استاد (پرم گرو) انند آتم کا ہمعصر سمجھیں تو وہ
ودیارنیہ کا ہمعصر ہوا۔ اگر یہ صورت ہے تو وہ شنکر دگ وجئے (۱۳۰۵) میں یہ
نہیں لکھ سکتا کہ چت سکھ جو پدمپاد کی چند صدیوں کے بعد ہوا ہے پدمپاد
کا شاگرد تھا پس اطمینان کے ساتھ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مصنف شنکر دگ وجئے
اور مصنف ویورن پرمئے سنگرہ ایک شخص نہیں ہے اگر یہ صورت ہے تو

ہمارا اعتماد مصنف وِیورن پر مئے سمگرہ پر کم نہیں ہوتا ہے نہ پُرخطر سمجھا جا سکتا لیکن وِیورن پر مئے سمگرہ کے صفحہ ۹۲ پر ایک فقرہ وارتاک ـــــ سریشور (۸۲،۴) سے لیکر وِیشوروپ آچاریہ سے منسوب کیا گیا۔ ہے پس یہ نتیجہ نکل سکتا ہے کہ برہمہ سدھی کا مصنف منڈن اور سریشور ایک ہی ہیں ہیں جب تک یہ زعم نہ کریں کہ منڈن نہ صرف بِماسا کا مصنف ہے بلکہ مشہور و معروف ویدانتی مصنف بھی ہے اور شنکر کے باعث اس کے تبدیل مذہب ـــــ کے صرف یہ معنی ہوئے کہ اس نے شنکر کی ویدانت کی رائیوں کو قبول کر لیا اور اپنی بعض ویدانتی رایوں کو بدل ڈالا، اور وہ اس منزل پر سریشور کہلاتا تھا اس نظریے سے اس کی برہم سدھی کا زمانہ تصنیف شنکر کی آرا قبول کرنے کے زمانے سے قبل کا زمانہ معلوم ہوتا ہے یہ ممکن ہے کہ یہ نظریہ صحیح ہو سکے اور ودھی ویویک کا مصنف برہم سدھی کا بھی مصنف ہو اس لئے کہ واچسپتی نے اپنی نیایے کنکا میں جو اقتباس برہم سدھی کا دیا ہے اس طریقے سے پیش کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ غالباً ودھی ویویک کا مصنف برہم سدھی کا بھی مصنف ہے اور یہ بھی نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ غالباً وِیشوروپ اور سریشور ایک ہی شخص ہوں اس مضمون پر اس کتاب کے مصنف کو زیادہ قیمتی حوالے نہیں معلوم ہیں بجز اس کے کہ وِیورن پر مئے سمگرہ کے مصنف کے حوالوں پر بھروسا کیا جائے۔

۸۷

منڈن (۸۰۰ء)

منڈن مشرا کی برہم سدھی شنکھ پانی کی شرح کے ساتھ قدیم نسخے کے طور پر ملتی ہے اور مہامہو پادھیائے کپو اسوامی شاستری ساکن مدراس اس اہم تصنیف کی تنقیدی جلد شائع کرنے والے ہیں اور موجودہ

مصنف نے برہم سدھی کے پروف دیکھے ہیں اور مسٹر سی کنن راجہ ناظم اعزازی کتب خانہ اڈیار کی عنایت سے شنکھ پانی کی شرح سے استفادہ کیا ہے۔
برہم سدھی چار ابواب پر مشتمل ہے:- برہم کانڈ، ترک کانڈ، یوگ کانڈ، اور سدھی کانڈ۔ یہ کتاب ابیات (کاریکا) کی شکل میں ہے اور اس میں لمبی تشریحیں (ورتی) موجود ہیں اس واقعے سے معلوم ہوتا ہے کہ منڈن شنکر کا ہمعصر ہے اگرچہ وہ شنکر کے پہلے کے اساتذہ کا حوالہ دیتا ہے جیسے شابر کماریل، یا ویاس مصنف یوگ سوتر بھاشیہ اور اپنشد کی عبارتوں کے کثرت سے حوالے دیتا ہے اور وہ ایسے کسی مصنف کا حوالہ نہیں دیتا جو شنکر کے بعد ہوا ہو[1] منڈن کی برہم سدھی پر واچسپتی نے اپنی شرح تو سمیکشا لکھی ہے لیکن بدقسمتی سے یہ کتاب موجودہ مصنف کے ہاتھ نہ آسکی۔
برہم کانڈ کے باب میں، منڈن، برہمہ کی نوعیت پر بحث کرتا ہے

[1] گیانوتم کے شاگرد چت سکھ نے اس پر ایک شرح ابھی پرائے پر کاشیکا لکھی ہے تقریباً سالم بجز چند ابتدائی اجزا گورنمنٹ اورینٹل قلمی نسخوں کے کتب خانہ میں (زارہ نمبر ۳۸۵۳) میں دستیاب ہوتی ہے انند پورن نے بھی برہم سدھی پر شرح لکھی ہے جو بھاو شدھی کہلاتی ہے۔
[2] منڈن کی دوسری تصانیف مندرجہ ذیل ہیں:- بھاونا ویویک، ودھی ویویک، وبھرم ویویک، سپھوٹ سدھی۔ ان میں سے ودھی ویویک پر واچسپتی مشر نے اپنی نیائے کنیکا شرح میں لکھی ہے۔ سپھوٹ سدھی کی شرح بھوداس کے بیٹے نے لکھی ہے اور اس نے دوسری شرح تتو وبھاونا واچسپتی مشرا کی تتو بندو پر لکھی ہے۔
اور سپھوٹ سدھی پر شرح گوپالیکا کہلاتی ہے۔ منڈن کی وبھرم ویویک ایک مختصر سی کتاب ہے جس میں التباس (کھیاتی) کے چار نظریات پر بحث کی گئی ہے۔ وہ حسب ذیل ہیں۔
:- آتم کھیاتی، است کھیاتی، انیہ تھا کھیاتی اور اکھیاتی،
اب تک اس کی تصانیف میں سے صرف دو کتابیں بھاونا ویویک اور ودھی ویویک شائع ہوئی ہیں۔

ترک کانڈ میں ثابت کرنے کی سعی کرتا ہے کہ ہم اور اک سے ''اختلاف'' کو معلوم نہیں کر سکتے پس ایک شخص کو خیال نہ کرنا چاہیے کہ اپنشد کی عبارتوں کی تعبیر ثنویاتی طریقوں پر کرے اس وجہ سے کہ اور اک اختلاف کا انکشاف کرتا ہے تیسرے باب یوگ کانڈ میں وہ میماسا کے نظریے کی تردید کی کوشش کرتا ہے کہ اپنشد کی عبارتوں کی تعبیر میماسا کے اصول کے مطابق کی جائے کہ تمام ویدک کتب ہم کو حکم دیتی ہیں کہ خاص کام کریں اور دوسرے کام سے بچیں اس کتاب میں یہ سب سے بڑا باب ہے۔ چوتھا باب سدھی کانڈ سب سے چھوٹا باب ہے اسیں منڈن کہتا ہے کہ اپنشد کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ صورت کا کثیر عالم مطلقاً وجود میں نہیں ہے اور اس کا ظاہر وجود جیو کے اودیا کی بنا پر ہے۔

برہم کانڈ میں سب سے اہم ویدانتی تصورات کی منڈن نے خود اپنے نقطۂ نظر سے تشریح کی ہے۔ وہ سب سے پہلے موضوع (درسٹر اور معروض (درشیہ) کے مسئلے سے ابتدا کرتا ہے۔ کہ موضوع اور معروض کی نمود ہی ثنویت کو دور کرنے سے ہی تجربے کے واقعے کی تشریح کی جاسکتی ہے۔ اگر موضوع و معروض میں کوئی حقیقی ثنویت ہے تو اس ثنویت کو عبور نہیں کیا جاسکتا اور دونوں کے مابین کوئی نسبت نہیں قایم کی جاسکتی' ایک طرف اگر صرف موضوع ہے تو تمام چیزیں جو ادراک ہوتی ہیں ان کی بخوبی تشریح کی جاسکتی ہے کہ وہ التباسی مخلوقات ہیں جو ذات پر لگادی گئی ہیں صرف یہی ذات حقیقت ہے[1]۔ اسی استدلال کو پیش کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ درمیانی نفس (انتھ کرن) کے عمل کے نظریے سے موضوع و معروض کی نسبت بیان کرنے کے لیے بہت سی کوششیں کی گئیں خواہ اس درمیانی کی نوعیت

[1] ۔ کپوا سوامی شاستری کا ایڈیشن برہم سدھی صفحہ ۷ (زیر طبع)۔

کچھ ہی کیوں نہ ہو، خالص غیر متغیر فہم یعنی ذات یا موضوع اس کے مختلف تغیرات سے تبدیل نہیں ہوسکتا صرف اس لئے کہ اس کا تعلق مختلف معروضات سے ہے۔ اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ ذات کوئی تغیر یا تبدل برداشت نہیں کرتی ہے لیکن صرف تغیر کی صورت ہے کہ اس کا انعکاس انتہ کرن میں ہوتا ہے تو واضح طور پر یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ درحقیقت معروضات کا ادراک نہیں ہوتا۔ اور صرف صورت کا ادراک ہوتا ہے اگر واقعی معروضات کا ادراک نہیں ہوتا ہے تو یہ خیال کرنا غلط ہے کہ وہ ذات سے جدا مستقل وجود رکھتے ہیں جیسے ایک شخص آئینے میں اپنی صورت دیکھتا ہے جو اپنے آپ سے مختلف اور بطور معروض خارج میں موجود معلوم ہوتی ہے پس اسی طرح وہی ذات خارج میں گوناگوں معروضات کے طور پر نظر آتی ہے یہ غور کرنا دشوار ہے کہ کس طرح ایک شخص تسلیم کرسکتا ہے کہ خالص فہم (چت) سے باہر بھی خارجی اشیا وجود رکھ سکتی ہیں اس صورت میں دونوں میں نسبت قرار دینا ناممکن ہوگا۔[1]

٨٩

[1] ۔ ننکھ پانی اس رائے پر تنقید کرتا ہوا نظر انداز کرتا ہے کہ معروضات حسی راستوں سے گزرتے ہیں اور انتہ کرن یا وجھنم کے اوپر عائد کئے جاتے ہیں اور ذات کی خالص فہم سے تعلق رکھتے ہیں اور معروض ہوجاتے ہیں۔ اڈیار قلمی نسخہ صفحہ (۵)
اسی موقع پر پدمپاد کے نظریے کو بیان کرنا بے محل نہ ہوگا جس کو پرکاشس آتم اور دھرماراج دھوریندا نے آگے چل کر ترقی دی۔ جس نے تسلیم کیا کہ نفس (انتہ کرن) اور ادراک ہیں خارجی معروضات پر عاید کیا جاتا ہے غالباً یہ سانکھ کے اصول بج یا یہ بتی اصول ادراک سے حاصل کیا گیا ہے جو کمزور طریقے پر شنکر کے علمیاتی اصولوں میں داخل ہوگیا اور باقاعدہ علمیاتی نظریے کے طور پر ترقی پایا۔ اور منڈن اس علمیاتی اصول کو ترک کرتا ہے ایک

منڈن کے نزدیک اودیا یعنی مایا ظہور باطل کہلاتی ہے نہ تو یہ برہمہ کی خصوصیت (سوبھاؤ) ہے نہ اس سے مختلف ہے نہ موجود ہے نہ عدم ہے، اگر یہ کسی چیز کی خصوصیت ہوتی تو اس کے مطابق ہوتی یا اس سے مختلف ہوتی، تو وہ حقیقی ہوتی اور اودیا نہ کہلاتی، اگر وہ قطعی عدم ہوتی تو وہ آسمانی کمل کی مثل ہوتی اور اس کی تجربے میں کوئی عملی حیثیت نہ ہوتی (ناوِیو دھاربیجم) جیسی کہ اودیا کی ہے۔ پس اودیا کو ناقابل تشریح اور ناقابل بیان (رنروچنی یا) تسلیم کرنا چاہیے۔

منڈن کے نزدیک اودیا انفرادی روحوں (جیو) سے متعلق ہے وہ مانتا ہے کہ اس رائے میں تزلزل ہے لیکن وہ خیال کرتا ہے کہ اودیا خود ایک بے ثبات مقولہ ہے کوئی تعجب نہیں کہ اس کا تعلق جیو سے بھی غیر مستقل وناقابل تشریح ہو اودیا کے تعلق کی بے ثباتی جیووں کے ساتھ یوں پیدا ہوتی ہے کہ وجوداً جیو برہمہ سے مماثل ہیں اور تخیل (کلپنا) کے سبب سے جیووں کی کثرت ہے لیکن یہ تخیل برہمہ نہیں ہوسکتا۔ اس لیے کہ برہمہ تمام تخیل سے معریٰ ہے (تسیادویا تمنہ کلپنا شونیت وات)۔ وہ جیووں کا

90

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ طرف تو وہ اس کو شنکر کی صحیح تعبیر نہیں سمجھتا اور دوسری طرف اپنے ہمعصر پدمپادہ پر تنقید خیال کی جاسکتی ہے غالباً مذہب کا جواب یہ ہوگا اگرچہ انہوں نے اضافی انفرادی حقیقت معروضات کو تسلیم کیا لیکن وہ ان معروضات کی حقیقت کو خالص شعور (چِت) سے خارج نہیں سمجھتے۔

لہ۔ قلمی نسخہ انڈیا صفحہ (۵،۷)۔

ملہ۔ ایضاً صفحہ ۹:۔ یہاں یہ بیان کرنا بے محل نہ ہوگا کہ انند بودہ جمی وبتصل اپنی نیناشے مکرند میں اودیا کی ناقابل بیان ہونیت کے بارے میں یہی ہے بلکہ اس کی اساس منڈن کی دلیل پر رکھی گئی ہے۔

تخیل نہیں ہوسکتا چونکہ خود تخیل کی پیداوار ہیں[1] اس دشواری کو دور کرنے کے لئے دو عمل تجویز کئے جاتے ہیں پہلے یہ کہا یا دلالت کرتی ہے وہ بے ثبات ہے اگر اس کا تصور مستحکم اور قابل تشریح ہوتا تو وہ ایک حقیقت ہوتی نہ کہ مایا[2] دوسرے یہ کہا گیا ہے کہ اودیا سے جیو اور جیو سے اودیا پیدا ہوتی ہے یہ ازلی دائرہ ہے پس کوئی اولین آغاز نہ جیوں کا ہے نہ اودیا کا[3]۔ یہ نقطۂ نظر ان لوگوں کا ہے جن کے نزدیک اودیا عالم کی علت مادی نہیں ہے۔ یہ لوگ اصطلاحاً اودیا وادان بھید وادین کہلاتے ہیں اس اودیا کے توسط سے جیوں کو پیدائش اور دوبارہ پیدائش کے چکر برداشت کرنے پڑتے ہیں یہ اودیا جیوں کے ساتھ فطری ہے اس لئے کہ جیو اودیا کی پیداوار ہیں[4] ویدانتی کتب کے سننے، فکر صائب، اور دھیان سے حقیقی علم حاصل ہوتا ہے اور اودیا فنا ہو جاتی ہے اس اودیا سے جیو برہمہ سے الگ کئے گئے ہیں اس کے فنا ہونے سے وہ برہمہ کا درجہ حاصل کرتے ہیں[5]۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ:۔ جس کی بحث اسی باب کے ایک آگے کی فصل میں کی گئی ہے۔

[1] قلمی نسخہ اڈیار صفحہ د۱۰۔

[2] ایضاً۔

[3] ایضاً۔

[4] ایضاً صفحہ ۱۱، ۱۱۔

[5] ایضاً۔

برہمہ کی تعریف کہ وہ خالص آنند ہے اس پر شنکھ یانی چند دلچسپ مباحث
پیدا کرتا ہے وہ مسرت کی سلبی تعریف کی تنقید سے شروع کرتا ہے کہ وہ
الم کا فنا ہونا ہے یا وہ ایجابی نفسی حالت ہے جو ایسی سلبی شرط سے ہوتی
ہے۔ وہ کہتا ہے کہ واقعی سلبی لذات ہیں جن سے بطور سلب الم لطف
اٹھایا جاتا ہے (یعنی تکلیف دہ دھوپ سے بچنے کے لئے ٹھنڈے
پانی میں غوطہ مارنا)۔ اس کے نزدیک ایسی صورتیں بھی ہیں کہ لذات ۹۱
اور الم بیک وقت تجربہ ہوتے ہیں نہ کہ ایک دوسرے کا سلب ہوتے
ہیں۔ الغرض انسان جسم کے اوپر کے حصے میں گرمی کا الم محسوس کرتا ہے اور
نیچے حصے میں لذت آمیز ٹھنڈک محسوس کرتا ہے یوں تجربہ لذت والم
بیک وقت ہوتا ہے مذہبی کتب کی رو سے دوزخ
میں خالص الم ہے پس ثابت ہوا کہ الم وجوداً اضافی نہیں ہے بہت سی
صورتیں (کافور کی مسرت افزا خوشبو سونگھنے کے وقت) ہیں کہ ہم انکار نہیں
کر سکتے کہ ہم کو ایجابی مسرت کا تجربہ نہیں ہوتا ہے۔[1]
شنکھ یانی نظریۂ الم کی تردید کرتا ہے کہ وہ غیر تشفی یافتہ
خواہش ہے اور مسرت تشفی یافتہ خواہشات ہے یہ مانا کہ لذت
کے ایجابی تجربات امکانی ہیں اگرچہ کہ ایک شخص نے ان کی خواہش[2]
بھی نہ کی ہو۔ یہ اعتراض ہے کہ تجربہ لذات تحت شعور یا بالقوہ حالت[3]
میں فطری عارضی بے حرکت خواہشات کو تشفی دیتا ہے بعض تجربے دوسرے تجربوں[4]

[1] ۔ اڈیا شنکھ یانی کی شرح کا نسخہ صفحہ ۱۸۔

[2] ۔ ایضاً صفحہ ۲۰، ۲۱

[3] ۔ ،، صفحہ ۲۲

[4] ۔ ،، صفحہ ۲۳

کی بہ نسبت زیادہ لذات پیدا کرتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک شخص مخفی خواہشات رکھتا ہے کہ وہ بہ نسبت دوسری خواہشات کے تشفی پائیں شنکہ یانی ان اعتراضات کے جواب دیتا ہے کہ اگرکسی چیز کے بعد خواستگار ہوں اور وہ جیسے سخت تکلیف وجانفشانی کے بعد حاصل ہو تو اس سے اس شخص کو ایسی تشفی نہیں ہوتی جیسی کہ اس صورت میں ہوتی جب وہ آسانی سے حاصل ہو جاتی، اگر لذت کی تعریف ترک خواہشات ہے تو ایک شخص لذتی تجربے سے قبل یا بعد مسرور ہوگا جب کہ خواہشات کی علامات دور کردی جائیں نہ کہ اس وقت جب کہ لذت کے تجربے سے لطف اندوزی حاصل ہو رہی ہو جس وقت تشفی ہو رہی ہوتی ہے بہت سی پسندیدہ خواہشات الم کا باعث ہوسکتی ہیں پس یہ تسلیم کیا جائے کہ لذت اضافی تصور نہیں ہے جس کا ماخذ خواہشات کے ترک کرنے کا مرہون منت ہو وہ تو ایجابی تصور ہے اور اپنا وجود خواہشات کے ترک سے قبل رکھتا ہے خواہشات کا سلب مسرت کہلائے تو بوجہ غلبہ صفرا غذا کا میلان نہ ہونا بھی مسرت کہلائیگی[۲] پس یہ مسلمہ ہے کہ پہلی مثال میں ایجابی لذت کا تجربہ ہوتا ہے پھر اُن کی خواہش ہوتی ہے یہ نظریہ کہ لذات وآلام اضافی ہیں کہ بغیر الم لذت اور بغیر لذت الم کا تجربہ نہیں ہوسکتا باطل ہے لہٰذا ودیانتی نقطۂ نظریہ ہے کہ برہمہ ہونے کی حالت نجات کو واقعی خالص آنند کا تجربہ بجا طور پر کہہ سکتے ہیں[۳]

92

شنکر نے اپنی شرح برہم سوتر، بعض اپنشدوں کی شرحوں اور مانڈوکیہ کاریکا میں معقولی تنقید سے کام لیا ہے جس کے اصول بدھ کے پیرو

ـــــــــــــــ

[۱] ایضاً صفحہ ۲۷۔

[۲] ایضاً صفحہ ۲۵۔

[۳] ایضاً صفحہ ۱۶۱

ترقی یافتہ اشکال میں مدون کرچکے تھے شنکر کے مذہب کے تین مشہور منطقی شری ہرش، انندگیان، چت سکھ کا مناسب ذکر اس باب میں ہوچکا ہے لیکن شنکر کے شاگردوں میں جس شخص نے منطقی صور استدلال کی ابتدا کی ہے اور منطقی قوتوں میں بڑھا چڑھا ہے اور جس نے شنکر کے مذہب کے منطقیوں کو متاثر کیا ہے مثلاً انند، بودھ، شری ہرش، انند گیان چت سکھ نرسیمہ آشرم وغیرہ وہ منڈن ہے منڈن کی بڑی منطقی کامیابی اسکی وہ تردید ہے جو ادراک اختلاف (بھید) پر ہے جو برہم سدھی کے ترک کانڈ میں مذکور ہے۔

دلیل یہ ہے۔ اختلاف کا مقولہ (بھید) ادراک میں ظاہر ہوتا ہے اگر ایسی صورت ہے تو حقیقت اختلاف سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے پس اپنیشدوں کی عبارتوں کی اس طرح تعبیر نہ کی جائے کہ حقیقت اختلاف باقی رہے اس رائے کے خلاف منڈن ثبوت دیتا ہے کہ اختلاف، آیا کیفیت یا خصوصیت اشیا ہے یا مستقل وجود ہے اس کا ادراک (پرتیکش) سے کبھی نہیں ہوا[۱] ادراک میں تین امکانی متبادل صورتیں پیدا ہوتی ہیں (۱) وہ ایجابی معروض کو ظاہر کرتا ہے (۲) دوسرے معروض کے اختلاف کو ظاہر کرتا ہے (۳) وہ دونوں کام انجام دیتا ہے یعنی ایجابی چیز کو ظاہر اور دوسری چیزوں سے ممیز کرتا ہے[۲] تیسرے تبادل میں اور دوسرے تین تبادل ہوسکتے ہیں (۱) ہم زمانی استحضار ایجابی معروض اور اس کا دوسروں سے امتیاز (۲) پہلے اظہار ایجابی معروض اور بعد میں اظہار اختلاف (۳) پہلے احضار اختلاف بعد میں احضار ایجابی شئے[۳]۔ اگر ادراک سے دوسرے معروض کے اختلافات کا تجز

---

[۱] ۔ برہم سدھی (زیر طبع) کے صفحہ ۴۴ سے دوسرے باب کے اختتام تک یہ بحث جاری ہے۔

[۲] ۔ برہم سدھی دوم۔

92 ہوتا ہے یا اگر وہ معروض اور اس کے اختلاف کو ظاہر کرتا ہے تو یہ ماننا چاہئے کہ اختلاف ادراک میں ظاہر ہے لیکن اگر یہ ثابت کیا جاسکے کہ صرف ایجابی معروض ادراک میں لائے جاسکتے ہیں جو اظہار اختلاف سے غیر متقدم ہے تو یہ ماننا چاہئے کہ ہم میں تصور اختلاف ادراک نہیں پیدا کرتا ہے اور اس صورت میں اپنشدوں کا فیصلہ کہ حقیقت واحد ہے اور کوئی حقیقی مختلف نہیں ہے ادراکی تجربہ اس کی تردید نہیں کرسکتا۔

دلیل اسطرح چلتی ہے کہ ادراک نہ صرف اختلاف کو ظاہر کرتا ہے نہ وہ پہلے اختلاف کو ظاہر کرتا ہے اور پھر ایجابی معروض کو نہ دونوں کو ایک ساتھ اس لئے کہ فرق ظاہر ہونے سے پیشتر ایجابی معروض کو ظاہر ہوجانا چاہئے اختلاف دو ایجابی معروض کے مابین اضافت ہے جیسے گائے گھوڑے سے مختلف ہے یا جیسے یہاں گھڑا نہیں ہے سلب جو تصور فرق پر مشتمل ہے اس کے کوئی معنے نہیں بغیر اس کے کہ کوئی چیز سلب کی جائے یا کسی کے متعلق نفی کی جائے یہ دونوں اپنے تصور میں ایجابی ہیں مصنوعی عینیت (آسمانی کنول) کی سلب کا منشا یہ ہے کہ اس کے اجزا کے مابین باطل اضافت کا سلب ہے جو خود ایجابی نہیں (کنول اور آسمان دونوں وجود ہیں ان کی اضافت میں تطبیق نہیں ایسے دو ایجابی ہستیوں کے تعلق کی تردید ہوسکتی ہے) یا ایسی ہستیوں کے معروضی وجود کا انکار کیا جاسکتا ہے جنکو صرف نفسی طور پر تصور کرسکتے ہیں۔[1] اگر مقولہ اختلاف دو معروض کو آپس میں ممیز کرتا ہے جن کے مابین اختلاف ظاہر ہے تو پہلے معلوم ہونے چاہیں پھر تسلیم نہیں کیا جاسکتا کہ ادراک ایجابی معروض کو ظاہر کرلینے کے بعد دوسری چیزوں سے اس کا اختلاف ظاہر کرتا ہے اس لئے کہ ادراک وقوف کا لاثانی عمل ہے اور اس میں دو لمحے نہیں ہیں کہ پہلے معروض کو ظاہر کرے جس میں حالیہ حسی اتصال ہے اور پھر دوسری چیزوں کو ظاہر کرے جو اس وقت خاص شئے اتصال نہیں رکھتی ہیں کیں یلہ کے درمیان اختلاف کو ظاہر کرے۔[2] جب ایک شخص کسی التباس سے آگاہ ہوتا ہے

---

[1] برہم سدھی ۲: گادریکا ۳۔
[2] برہم سدھی ۲: گادریکا ۳۔

۹۴

جیسے کہ یہ چاندی نہیں ہے بلکہ گھونگا ہے۔ اس میں صرف متاخر علم ادراکی ہے اور یہ علم حوالہ دیتا ہے کہ معروض کے گزشتہ علم کے بعد سلب ہے جیسا کہ چاندی کی نفی کی گئی۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ معروض بطور سابقہ ادراک کے ظاہر ہوتا ہے اور جب اس کا انکار ہوتا ہے کہ وہ چاندی نہیں ہے۔ تو گھونگے کا ادراک ہوتا ہے ایجابی تصور سے پیشتر سلبی تصور نہیں ہوتا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ایجابی تصور سلبی تصور سے قبل نہیں۔[1] پس یہ صورت وہاں نہیں ہے جہاں ایک ہی ادراک دو لمحوں میں ہو لیکن یہاں تو مختلف ایجابی تجربات ہیں۔[2]

ایک رائے بدھ مت کی یہ ہے کہ معروض کا غیر معین وقوف قوت کی وجہ سے ہے یا بالقوہ ہے ایجابی معین وقوف اور اس کا اختلاف دونوں دوسروں سے پیدا ہوتے ہیں پس ایجابی و سلبی دو وقوف ہیں اور چونکہ دونوں غیر معین وقوف سے متخرج ہوتے ہیں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک ایجابی تجربے سے ہم کو اس کا اختلاف بھی حاصل ہوگا۔[3] اس رائے پر منڈن بحث کرتا ہے کہ ایک ایجابی تجربہ دوسرے اقسام کے امکانی وغیر امکانی معروض سے اپنے اختلاف کو ظاہر نہ کرے گا ایک رنگ جو ایک وقت ایک مکان میں ادراک ہوتا ہے تو دوسرے رنگ کی اسی وقت اور اسی مکان میں نفی کرے گا لیکن ذائقے کی خصوصیات کی موجودگی کو اس وقت اور اس مکان میں نفی نہیں کر سکتا۔ لیکن اگر رنگ کے ادراک سے دوسری چیز کا سلب ہو جو کہ رنگ نہیں ہے تو ذائقے کی خصوصیات کی بھی نفی ہو جائے گی لیکن چونکہ یہ ممکن نہیں اس لئے یہ تسلیم کرنا ضروری ہے کہ مثبت وجود کا ادراک لازمی طور پر دوسرے وجودوں کی نفی کے عمل کا نتیجہ نہیں ہے۔

[1] برہمہ سدی ۲ کاریکا ۳۔

[2] برہمہ سدی ۲ کاریکا ۳۔

[3] شنکھ پانی کی شرح برہم سدھی۔

ایک رائے یہ ہے کہ چیزیں خود اپنی فطرت میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں اس لئے ادراک سے جب ایک چیز کا تجربہ ہو تو اس عمل سے اس کا اختلاف دوسرے معروض سے حاصل ہو جاتا ہے اس اعتراض کے جواب میں منڈن کہتا ہے کہ چیزوں میں نوعیت اختلاف نہیں پس پہلے تو ان میں کوئی اختلاف نہیں۔ دوسرے چونکہ اختلاف کی کوئی صورت نہیں تو چیزیں خود بے صورت ہوں گی، تیسرے اختلاف وجوباً سلب ہے اسلئے خود معروض سلبی ہوں گے۔ چوتھے تصور اختلاف میں دوئی یا کثرت شامل ہے۔ اس لئے کوئی چیز واحد نہیں ایک چیز کو کثیر اور واحد نہیں خیال کیا جا سکتا ہے[1] اس کے جواب میں معترض کہتا ہے کہ چیز کا اختلاف دوسری چیزوں سے اضافی ہے۔ لیکن خود سے اضافی نہیں ہے منڈن جواب میں کہتا ہے کہ چیزیں جو خود اپنے علل سے پیدا ہوتی ہیں اپنے وجود کے لئے دوسری عینیتوں کی اضافت کی محتاج نہیں ہیں۔ ساری اضافت نفسی ہے اور وہ ان اشخاص پر مبنی ہے جو چیزوں کا ادراک کرتے ہیں پس اضافت معروض اشیا کا جزو نہیں ہو سکتی[2] اگر اضافت دوسری چیزوں کے ساتھ ان کے جوہر پر مشتمل ہو۔ تب ہر چیز دوسروں پر منحصر ہو گی اور وہ اپنے وجود کے لئے دوسروں پر منحصر ہوں گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اختلافات مختلف ہیں جو ہر اختلافی حد سے مماثل ہیں اور یہ کہ ہر چیز خصوصی مختلف نوعیت رکھتی ہے بہ مطابق دوسری مختلف

۹۵

[1] - برہم سدہی ۲، ۵ -
[2] - ایضاً دو ۶ ورتی -

چیزوں کے ہے جس سے اس کی اضافت کا تضاد رہ ہے اگر ایسا ہے
تو خود چیزیں صرف اپنے علل سے نہیں پیدا ہوتی ہیں کیونکہ اگر اختلاف اُن کے جوہر
کے اجزا ہیں تو یہ جوہر ہر چیز کے لحاظ سے مختلف ہوں گے۔ جس سے
کوئی چیز تضاد رکھتی ہے اس کا جواب معترض یہ دیتا ہے کہ اگرچہ ایک چیز خود
اپنے علل سے پیدا ہوتی ہے تاہم اس کی فطرت جیسے اختلاف دوسری
چیزوں کے تعلق سے ظاہر ہوتی ہے جن سے وہ تضاد رکھتی ہے۔ منڈن
جواب دیتا ہے اس رائے سے تضادی اضافت (اپیکشا) کے عمل و مفہوم
کے سمجھنے میں دشواری ہوگی اس لئے کہ وہ معروض نہیں پیدا کرتی جو خود
اپنے علل سے پیدا ہوتی ہے اور اس میں علتی استعداد بھی نہیں ہے نہ اس کا
تجربہ ہوتا ہے تجربہ اس کے کہ وہ دوسری چیزوں سے متلازم ہے اختلاف کو تضادی نسبت
کے جوہر کا وجود نہیں کہہ سکتے یہ صورت وہاں ہوتی ہے جہاں کہ ایک تضادی اضافت تجربی معروض کے
مابین ہوتی ہے اور اختلاف خود کو ظاہر کرتا ہے اضافات باطنی ہیں اور ان لوگوں　96
کے نفوس میں اس کا تجربہ ہوتا ہے جو ادراک و تصور کرتے ہیں[1]
اس پر یہ اعتراض ہے کہ تصورات جیسے باپ بیٹے اضافی ہیں
مگر دونوں بدیہی خارج میں اجزاء ترکیبی ہیں، منڈن جواب دیتا ہے کہ یہ دونوں
تصور اضافی نہیں ہیں بلکہ باپ کا تصور پیدا کرنے والا اور بیٹا پیدا ہونے والا ہے یونہی بڑے
اور چھوٹے ہونے کے تصورات اس پر منحصر ہیں کہ ایک نے زیادہ دوسرے نے کم جگہ
پیدائش کے وقت گھیری لیکن ایسی کوئی صورت نہیں ہے کہ اضافت
ان کے جوہر میں مرکوز ہے۔
اس کے جواب میں معترض کہتا ہے اگر اضافتیں آخری نہ تصور
ہوں تو وہ مختلف اقسام افعال سے حاصل ہونگی اسی سبب سے وجود اختلاف
تسلیم ہونا چاہئے اگر چیزوں کے مختلف اقسام نہ ہوں تو مختلف اقسام افعال
کی تشریح ناممکن ہوگی لیکن منڈن کا جواب ہے کہ یہ اختلاف برائے نام اختلاف ہے۔ آگ کا

---

[1] برہم سدھی ۲ تا ۸۔

کام ایک وقت بنا دوسرے وقت پکانا کہلاتا ہے ویدانتی نقطۂ نظر سے یہ تمام مختلف اقسام کے افعال ایک معروض میں ظاہر ہوتے ہیں یعنی برہمہ میں۔ پس یہ اعتراض کہ مختلف اقسام کے افعال وجود باوجود اختلاف فاعل پر مشتمل ہیں جو اُن کو پیدا کرتے ہیں درست نہیں ہے اور اس مسئلے میں بودھوں کی دشواری بھی کم نہیں ہے کیونکہ اس کے نزدیک تمام صورتیں عارضی ہیں اور اگر ایسی صورت ہو تو پھر وہ معلول کی یکسانی کو کس طرح سمجھائے گا جو ہم کو معلوم ہوتی ہیں ان کے نزدیک علتوں کی یکسانیت کے غلط تصویر کی بنیاد پر ایسا ہوسکتا ہے اور اگر بودھ ہمارے تجربہ مماثلت کی تشریح کر سکتے ہیں یکسانیت علل کی باطل صورت پر تو اہل ویدانت بھی ایسا ہی تصور اختلاف سے تمام اشکال کی انواع کی تشریح کر سکتے ہیں۔ پس واجب نہیں کہ حقیقت اختلاف تسلیم کی جائے تاکہ ہم اپنے تجربے میں اختلاف کے تصور کی تشریح کریں۔ دوسرے لوگ استدلال کرتے ہیں کہ عالم عالم اختلاف ہے اسلئے کہ ہمارے تجربے کی مختلف چیزیں ہمارے مختلف اغراض کا کام دیتی ہیں اور یہ ناممکن ہے کہ واحد و یکساں چیز مختلف مقاصد کا کام دے لیکن یہ اعتراض واجبی نہیں ہے اس لئے کہ یکساں چیز مختلف اغراض کے کام دیتی ہے مثلاً آگ، جلا، پکا، اور روشن کر سکتی ہے یکساں ذاتی چیز میں خصوصیت یا محدود کیفیت (اوچ چین) کی کثرت تعداد پر اعتراض نہیں ہے۔ بعض وقت یہ دلیل دی جاتی ہے کہ چیزیں آپس میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں اس لئے کہ ان کی مختلف قوتیں ہیں (دودھ تل سے مختلف ہے اس لئے کہ دودھ سے دہی پیدا ہوتا ہے نہ کہ تل سے) لیکن قوتوں کا اختلاف کیفیات کے تمثیل ہے جیسے ایک ہی آگ کے دو مختلف قسم کی قوتیں یا کیفیتیں ہوسکتی ہیں یعنی جلانا اور پکانا، پس یہ وجود مختلف اوقات پر اس قوت سے موصوف ہو یا نہ ہو

۹۷

اس سے عینیت کا اختلاف یا فرق کا اطلاق نہیں ہوتا یہ بڑا ابھید ہے
کہ ایکسار چیزیں خود ایسی خصوصی استعداد (سامرتھیا تشمہ) رکھتی ہے کہ وہ
مختلف لاتعداد اشکال کی اساس ہوسکے چونکہ ایک چیز میں بہت سی مختلف
صورتیں خیال کی جاسکتی ہیں۔

مسلمہ ہے کہ ایک چیز کا اختلاف دوسری چیز کے سلب پر مشتمل
ہے ایسے سلب کے بارے میں یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنی نوعیت میں
غیر معین نہیں ہوسکتے۔ اس لئے تمام چیزوں کا سلب تمام امکانات کو مسالی
کردے گا اگر خصوصی سلب معین عینیتوں کے حوالے سے بیان ہوں تو چونکہ
ان عینیتوں کی ایک دوسرے سے مختلف خصوصیت انطباقی سلب پر منحصر ہے
اور چونکہ یہ انطباقی سلب صرف اسوقت عمل کرینگے جب وہاں مختلف عینیتیں ہوں اس لئے
وہ آپس میں ایک دوسرے پر منحصر ہوں گے (انترانتر آشریہ) پس
خود ان سے تنہا موصوف نہیں ہوسکتے، کہا جاتا ہے کہ تصور اختلاف ایک
متعین ادراک کی طرح ادراکی عمل سے پیدا ہوتا ہے (ادراکی عمل کے اختتام کے طور پر) پس اختلاف
باہمی سلب معین طور پر تجربے میں آسکتا ہے اس کا کوئی ثبوت
نہیں ہے۔ اگر تمام وجودی چیزوں (ست) کی وحدت تجربے سے معین
نہیں ہوتی تو ایک چیز کی دوسری چیزوں سے یکسانیت کی شناخت
کی تشریح مشکل ہے۔ چیزوں کی یکسانیت یا وحدت اساسی تجربات پر مبنی ہے
وہ پہلے غیر معین تجربے میں ظاہر ہوتی ہے جو بعد میں خود کو اختلاف مختلف صورتوں
میں منقسم کرلیتی ہے۔[1] منڈن پرزور طریقے سے اس نقطہ نظر کی
تردید کرتا ہے کہ چیزیں اپنی فطرت میں وحدت اور اختلاف دونوں
ہوں یا جینی رائے کی بھی تردید کرتا ہے کہ وحدت و اختلاف خود اپنے طریقوں پر جمع ہیں لیکن یہ
واجب نہیں کہ ان کی تفصیل میں پڑیں مقولہ اختلاف کی تردید کا اصلی نقطہ

۹۸

[1]. برہمہ سدھی۔ ۲۔ کاریکا ۳۱۔

یہ ہے کہ یہ ناقابل خیال ہے اور معقولیات کی رو سے یہ فرض کرنا عبث ہے کہ مقولۂ اختلاف بذریعے ادراک تجربے میں آسکتا ہے فلسفیانہ طور پر یہی فرض کرنا ٹھیک ہے کہ صرف ایک چیز ہے جو ذریعۂ جہالت مختلف تصورات اختلاف کو پیدا کرسکتی ہے بہ نسبت اس کے کہ یہ فرض کیا جائے کہ درحقیقت یہ وحدت و اختلاف کی غیر محدود موافقتیں ہیں جن کا ادراک میں تجربہ ہوتا ہے[1]

برہم سدھی کا تیسرا باب نیوگ کانڈ کہلاتا ہے۔ منڈن میماسا کے نقطۂ نظر کی تردید کرتا ہے کہ ویدک کتب کا مقصد حکم دینا ہے یا منع کرنا ہے اور یہ کہ میماسا کی رائے کے مطابق ویدانتی کتب کی تعبیر میماسا کے اصولوں سے کی جائے۔ یہ بحث زیادہ فلسفیانہ دلچسپی کی نہیں ہے اس میں وقت ضائع کرنے کی ضرورت نہیں۔ چوتھا باب سدھی کانڈ ہے منڈن اس رائے کو دہراتا ہے کہ اپنشدوں کا حقیقی مقصد یہ ظاہر کرنے میں ہے کہ دکھائی دینے والے عالم کثرت کا کوئی وجود نہیں ہے صرف انفرادی روحوں (جیو) کی جہالت (اودیا) کی بنا پر مظہر ہوتا ہے وہ آخری حقیقت جس کا اظہار اپنشدوں میں ہوا ہے بالکل مختلف ہے جو ہمارے چوطرف ہے اس صداقت عظیمہ کی تشریح معمولی تجربے سے نہیں ہوسکتی اپنشدوں کے بارے میں خیال ہے کہ وہ واحد ماخذ ہیں جن سے برہمہ کا علم حاصل کیا جاسکتا ہے۔

سریشور (۸۰۰ء)

سریشور کی اہم تصانیف نیش کرمئے سدھی اور برہدارینےکو پنشد بھاشیہ وارتک ہیں نیش کرمئے سدھی کی کم سے کم پانچ شرحیں ہیں جیسے کہ چت سکھ کی بھاؤ تتو پرکاشیکا جو گیانوتم

---

[1] برہمہ سدھی۔ ۲۔ کاریکا ۳۲۔

کی چندریکا پر مبنی ہے ۔نیش کرمئے سدھی پر چندریکا سب سے پہلی شرح ہے گیانوتم کی تاریخ کا صحیح پتا چلانا دشوار ہے اس شرح کی اختتامی ابیات میں دو نام سیتے بودھ اور گیانوتم آتے ہیں اور مسٹر ہری ین نانیش کرمئے سدھی کی تمہید میں تبلاتے ہیں سروگیہ پیٹھ ساکن کنجیورم کے ہاں بھی یہ دو نام آتے ہیں جس کے متعلق اس کا دعویٰ ہے کہ یہ استاد و شاگرد کے نام ہیں ۔ اور شنکر کے بعد استادوں کی فہرست میں مٹھ گیانوتم کا نام ۹۹
چوتھا ہے تو اس گیانوتم کا زمانہ بہت ہی قدیم قرار پاتا ہے اگر اختتامی ابیات اس کی نہیں ہیں کسی دوسرے نے داخل کردی ہیں تو اس کی تاریخ معلوم ہونا آسان کام نہیں ہے پس یقینی ہے کہ وہ چت سکھ سے قبل ہوا ہو اس لئے کہ چت سکھ کی شرح گیانوتم کی شرح چندریکا پر مبنی ہے ۔ دوسری شرح اُتم آمرت کے شاگرد گیانامرت کی ودیا سوربھی ہے ۔اکھل آتما کی شرح نیش کرمئے سدھی ویورن ہے جو دشر تھ پریہ کا شاگرد تھا اور رام دت کی شرح سار آرتھ ہے جو مقابلے کی رو سے بعد کی تاریخ کی ہے ۔

سریشور کی نیش کرمئے سدھی چار ابواب پر مشتمل ہے ۔پہلا باب ویدک فرائض کا تعلق ویدانتی عقل کے حصول کے مباحث پر مشتمل ہے یہاں پر اودیا کی تعریف ذات کی آخری وحدت کے شخصی تجربے کا عدم ادراک ہے ۔ اس کے ذریعے تناسخ پیدا ہوتا ہے اور اس جہالت کی فنا نجات ہے ۔میماسا مذہب کے اشخاص خیال کرتے ہیں کہ اگر ایک آدمی ان افعال کی انجام دہی اور ممنوعہ افعال سے رُک جائے جو کہ خواہش (کامیہ کرم) کی بنا پر ہوتے ہیں وہ افعال جو جمع ہو چکے ہیں بالطبع خود کو ختم کرکے پھل دیں گے اور چونکہ وجوبی فرائض کوئی نیا کرم پیدا نہیں کرتے اور نہ دوسرے کرم جمع ہوتے ہیں تو انسان کو بالطبع کرم سے نجات ملے گی ویدوں میں تائید حصول صحیح علم نہیں ہے پس نجات کے لئے ویدک فرائض کی انجام دہی ۔ضروری ہے میماسا کی اس رائے کے خلاف سریشور ثابت کرتا ہے کہ کاموں کے کرنے پر نجات کا

دار و مدار نہیں ہے اس میں کلام نہیں کہ ویدک فرائض کے انجام دینے سے ایک شخص کے نفس کی صفائی پر اس کا بالواسطہ و بعید اثر ہو سکتا ہے لیکن یقیناً یہ نجات کے حصول کے براہ راست ذریعہ نہیں ہیں سریشور کہتا ہے کہ وویا سدھی شرح میں ایک رائے برہم دت سے منسوب ہے کہ اپنی ذات سے برہمہ کی عینیت کے محض علم سے جہالت دور نہیں ہوتی ہے جیسا کہ ویدانت کی کتابوں میں تشریح کی گئی ہے بلکہ طول طویل مسلسل دھیان اس کے لئے درکار ہے پس اپنشد عبارتوں کے صحیح طور پر سمجھ سے فی الفور نجات حاصل ہوتی ہے جو برہم اور فرد کی عینیت کے متعلق ہیں۔ ایسے تصور عینیت پر ایک طویل عرصے تک غور کرنے کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ ایک شخص سارا وقت تمام وجوبی فرائض کی انجام دہی میں گزارتا ہے اگر وہ ان کو موقوف کردے تو یہ بات اس شخص کے فرائض کا انحراف ہوگی اور گناہ پیدا ہوں گے اور پھر وہ شخص نجات نہ حاصل کر سکے گا پس علم کو فرائض کی انجام دہی سے مربوط کیا جائے (گیان کرم سموچ چے) اس خیال کی شنکر نے پر زور طریقے پر مخالفت کی ہے اور دوسرا نقطۂ نظر جو وارتک میں ہے جس کا حوالہ آنند گیان شارح نے دیا ہے کہ منڈن کی رائے ہے کہ جو علم ویدانتی کتب سے حاصل ہوتا ہے وہ لفظی دتصوری ہے یہ خود برہمہ گیان تک رسائی نہیں رکھتا لیکن جب کتابیں بار بار دہرائی جائیں تو وہ برہمہ کا علم پیدا کرتی ہیں جو بطور مخفی اثر ہے جیسے اس قسم کے عمل کے مخفی اثرات جو قربانی یا دوسرے ویدک فرائض کی تعمیل سے حاصل ہوتے ہیں۔ وارتک میں بہت سے مذاہب کا حوالہ دیا گیا ہے جو علم و فرائض کی مشترکہ انجام دہی کے حامی ہیں (گیان کرم سموچ چے) بعض گیان کو اور بعض کرم کو جدا اہم سمجھتے ہیں اور بعض دونوں کو مشترک طور پر مساوی اہمیت دیتے ہیں یوں گیان کرم سموچے کے تین مختلف مذاہب ہو جاتے ہیں سریشور ان تمام رایوں کی تردید کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ حقیقی علم اور نجات ایک ہی شے ہے اس کے لئے ویدک فرائض کی انجام دہی درکار نہیں۔ سریشور کرم اور گیان کے مشترکہ وجوبی اصول کی تردید

۱۰۰

کرتا ہے کہ یہ تبدیل شدہ ثنویت کی رائے مثل بھرت پیر پنچ، جس کے نزدیک حقیقت وحدت بہ اختلاف ہے پس اصول اختلاف وحدت کی مثل صحیح ہے نجات یافتہ حالت میں بھی فرائض انجام دیے جائیں چونکہ اختلافات حقیقی ہیں پس وجوبی فرائض کو کسی منزل ترقی پر بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا خواہ حالت نجات ہو۔ اگرچہ حقیقی علم کی ضرورت ہے کہ صداقت کا حصول بطور وحدت ہو اس نقطۂ نظر کی تردید سریشور دو خیال پر مبنی کرتا ہے ایک تو یہ کہ تصور حقیقت وحدت و اختلاف دونوں ہو یہ امر متناقض ہے دوسرے جب وحدت بذریعہ صحیح علم حاصل ہوتی ہے تو احساس غیریت و اختلاف دور ہو جاتے ہیں اس منزل پر انجام دہی فرائض ممکن نہیں، ان کی انجام دہی ثنویاتی تجربہ و اختلاف پر مبنی ہے۔

دوسرا باب نیش کرمئے سدھی کی تشریح نوعیت ذات کی تحقیق پر مبنی ہے جو خاص استاد سے اپنشدوں کی وحدتی عبارتوں کی صحیح تعبیر سے حاصل ہوا ہے الغو کا تجربہ جو محبت و دشمنی وغیرہ کے تمام تجربات سے متلازم ہے۔ وحدت کے حقیقی ذاتی علم کے ظاہر ہوتے ہی غائب ہو جاتا ہے تصور الغو متغیر و خارجی عنصر ہے جو خالص شعور سے خارج ہے تمام مظاہر انتھ کرن کی دوئی کے پریشان کن اثرات کے تحت ہیں جب صحیح علم ظاہر ہوتا ہے تو ذات معہ اپنے تمام معروضیت علم کے غائب ہو جاتی ہے خالص ذات پر اگیان کے اطلاق سے تمام التباسی اشکال ہوتی ہیں جو اس خالص ذات کی ساکن وحدت کو پریشان نہیں کرسکتی ہے یہ انتھ کرن یا عقل تمام تغیرات کو وقوفی اعمال میں برداشت کرتا ہے لیکن اس کا بنیادی خالص شعور ہمہ وقت غیر مضطرب رہتا ہے تاہم یہ غیر ذات جو بطور نفس، عقل اور اس کے معروض کے دکھائی دیتی ہے کوئی جوہری وجود نہیں ہے یہ صورت عالم محض جہالت (اگیان) کی پیداوار ہے یا باطل ناقابل بیان التباس ذات ہے اور کوئی چیز کسی حقیقی جوہر کی حقیقی پیداوار نہیں جیسا کہ شنکر کا خیال ہے پس یہ ہوتا ہے کہ تمام صورت عالم غائب ہو جاتی ہے۔

١٠١

١ے نیش کرمئے سدھی کے ایڈیشن میں پروفیسر ہری ین کی تمہید دیکھو۔

جیسے کہ حقیقت معلوم ہونے ہی گھونگے میں چاندی کا التباس باقی نہیں رہتا۔
تیسرے باب میں سریشور اگیان کی نوعیت کی بحث کرتا ہے اور بتلاتا ہے کہ ذات سے اس کا تعلق اور اس کی تحلیل کا طریقہ کیا ہے دو وجود میں ایک ذات دوسری غیرذات، غیرذات خود اگیان (جہالت یا عدم شعور) کی پیداوار نہیں فرض کی جاسکتی کہ خود کا سہارا یا معروض ہو پس اگیان اپنا سہارا معروض کے لئے خالص ذات یا برہمہ میں رکھتا ہے جہالت بذات خود دوسری کوئی چیز نہیں ہے جس سے جہالت کا امکان ہو جہالت سے معروضی شکل پیدا ہوتی ہے یہ جہالت حقیقی نوعیت ذات ہے جو اپنے آپ کو موضوعی عقل اور اس کے معروضات میں تبدیل کرتی ہے سریشور کے نزدیک بلاواسطہ یہ ہے اور واچسپتی مشرا اور منڈن کے خلاف اودیا انفرادی اشخاص پر مبنی نہیں ہے بلکہ اس کا انحصار خالص فہم پر ہے یہ وہ جہالت ہے جو خالص ذات سے مربوط اور اس پر منحصر ہونے کے باعث انفرادی اشخاص کی صورتوں اور ان کے موضوعی و معروضی تجربات کو پیدا کرتی ہے اس اگیان کا محض جہالت یا گہری نیند میں تجربہ ہوتا ہے جب کہ اس کے تمام تغیر و شکل اس میں غرق ہو جاتے ہیں اور وہ خود بطور خالص جہالت کے تجربہ کی جاتی ہے جو پھر حالت بیداری میں تمام تجربوں کے سلسلوں میں ظاہر ہوتی ہے اس نقطۂ نظر کا غور کرنا آسان ہے کہ خالص فہم کا تعلق اگیان سے کیا ہے جو منڈن کی تصوریت سے مختلف ہے جس کا ذکر اوپر کی فصل میں ہو چکا، یہ اعتراض ہے کہ اگر ایغو اگیان کی جیسی ہی خارجی پیداوار ہو جیسے کہ خارجی چیزیں ہیں تب ایغو بطور موضوع نہ ظاہر ہوگی بلکہ معروض کی طرح جسطرح دوسری خارجی یا داخلی معروضات (مثلاً لذت والم) ہوتی ہیں۔ سریشور کا جواب ہے کہ جب انتھ کرن یا نفس خارجی چیزوں کی صورت میں تبدیل ہو جاتا ہے تو مقولہ ایغو اس کو موضوعیت دینے کے لئے کہ معروضی تجربات کے خاص مرکزوں کے ساتھ اتحاد کرے، ظاہر ہوتا ہے تو انانیت کے مقولے کے ساتھ عقل خالص کا انعکاس ہوتا ہے کہ اس مقولے سے جو معروضی تجربہ وابستہ ہے موضوعی تجربے کے طور پر ظاہر ہو مقولۂ ایغو فوری

۱۰۲

وہاہی خالص فہم سے متعلق ہے وہ واقف کے طور پر ظاہر ہوتا ہے اور انانیت کی معروضیت بدیہی نہیں ہے جیسے کہ جلانے کی لکڑی میں آگ اور وہ چیز جس کو آگ جلاتی ہے جدا نہیں ہو سکتی جب خالص فہم الیغو کے مقولہ کی آگیانی پیداوار میں منعکس ہوتی ہے کہ تصور موضوعیت کا اس پر اطلاق ہو اور جو کچھ اس سے مربوط ہے اسکا تجربہ ہو جیسے کہ "یہ" اگرچہ الیغو خود معروض ہے جیساکہ خود معروض معروض ہے یہ تمام باطل تجربہ حصول برہمہ سے فنا ہو جاتا ہے۔ نیش کرئے سدھی کے تیسرے باب میں ان تینوں ابواب کے مرکزی تصورات کو پھر دہرایا گیا ہے وار تاکت میں سریشور انھی مسائل پر زیادہ مکمل طریقے پر بحث کرتا ہے لیکن ہمارے مقصد کے لئے ان کی تفصیل میں جانا مفید نہیں ہے۔

پدمپاد (۸۲۰ء)

پدمپاد کے بارے میں عام شہرت ہے کہ شنکر آچاری کا شاگرد ہے اور شنکر آچاری سے متعلق اس کا طریقہ احترام اس روایت کی تائید کرتا ہے نہ دوسرے واقعات موجود ہیں کہ ان سے اس رائے کی تردید ہو سکے۔ یہ مفروضہ ہے کہ وہ شنکر آچاری کا نوعمر شارح ہے اس کے متعلق بہت سے روایتی قصے ہیں اور جو تعلقات اس کے شنکر آچاری سے تھے (لیکن معتبر شہادت سے ان کی تصدیق نہیں ہوتی) ان کا تصفیہ کرنا ممکن نہیں۔ اس سے صرف دو کتابیں منسوب ہیں ایک تو پنچ پادیکا جو برہم سوتر کے پہلے چار سوتروں کی شنکر کی شرح کی شرح ہے اور شنکر کی شرح کی تمہید جس کو ادھیاس او سبھاونابھاشہ کہتے ہیں اور دوسری اوراتم بودھ دیا کھیان جو ویدانت سار بھی کہلاتی ہے پنچ پادیکا ویدانتی تصانیف میں بیحد اہم ہے جو ہم تک پہنچی ہیں پرکاشس آتم (۱۲۰۰ء) کی شرح پنچ پادیکا ویورن تھے اور پنچ پادیکا ویورن پر انندگری کے شاگرد اکھنڈانند

۱۰۳

۱؎ پرکاش آتم نے شنکر بھاشیہ کی نظم میں خلاصہ کیا ہے ایک تصنیف شبد نرنے کہلاتی ہے جس میں

(۱۳۰۰ء) اس نے اپنی شرح تتو دیپن لکھی ہے۔ انند پورن (۱۶۰۰ء) نے اپنی شرح ودیا ساگری شری ہرش کی کھنڈن کھنڈ کھادیہ پر لکھی ہے اس نے مہاودیا ودیمبن پنچ پادیکا کی شرح کی ہے۔ نرسیمہ آشرم نے پنچ پادیکا وِیورن پر اپنی شرح پنچ پادیکا وِیورن پرکاشیکا لکھی ہے اور شری کرشن نے پنچ پادیکا ویورن کی شرح لکھی ہے۔ اوفریشت املانند کی شرح پنچ پادیکا شاستر درپن کا حوالہ دیتا ہے لیکن یہ درحقیقت شاستر درپن کیلئے غلطی سے لکھا گیا ہے۔ املانند واچسپتی طریقے کا پیرو ہے نہ کہ پدمپاد یا پرکاش آتم کے طریقے کا۔ راما نند سرسوتی گوبندانند کا شاگرد (رتن پربھا شنکر بھاشیہ کی شرح) کا مصنف وِیورنوپنیاس لکھا ہے (جسمیں ویورن کے اصلی مسائل کا خلاصہ ہے) جو شنکر کی بھاشیہ کی شرح ہے لیکن یہ پنچ پادیکا ویورن کے طریقوں پر لکھی گئی ہے۔ اگرچہ براہ راست شرح نہیں ہے۔ دو یارنیہ نے بھی ایک کتاب ویورن [illegible] کی تعبیر پنچ پادیکا ویورن کے طریقوں پر کی ہے راما نند سرسوتی کی ویورنوپنیاس ویورن طریقے پر سب سے آخری اہم تصنیف ہے اس لئے کہ راما نند کا استاد گوبندانند شاگرد گوپال سرسوتی اور شیو آشرم کے شاگرد کا شاگرد اپنی شرح رتن پربھا میں اکثر آشرم کی شرح شنکر بھاشیہ [illegible] کا حوالہ دیتا اور انند گری کی شرح [illegible] صفحہ ۵ (نارائن ساگر پریس ۱۹۰۴ء) کا بھی حوالہ دیتا ہے۔ چونکہ نرسیمہ آشرم کا استاد ہے تو گوبندانند کو سولھویں صدی کے آخر میں ہونا چاہئے، اور راما نند کو اوائل سترھویں صدی [illegible] ہونا چاہئے گوبندانند نے خود اپنی شرح رتن پربھا میں ویورن کے طریقۂ تعبیر کو اختیار کیا ہے اور وہ پرکاش آتم کا حوالہ بڑی عزت سے دیتا ہے اور اس کو پرکاش آتم شری کارنی کہتا ہے (رتن پربھا صفحہ ۳)۔

پدمپاد کا طریقہ [illegible] جیسا کہ پرکاش آتم نے اس کی تعبیر کی ہے اس

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اس نے مذہبی شہادت کو بلا ترجیح ثابت کرنیکے دعاوی پیش کئے ہیں۔

[1] مہاودیا ودمبن کی اپنی تمہید میں مسٹر تابگ بتاتے ہیں کہ انندپورن مسٹر شرادا ۱۶۰۰ء کے بعد ہوا ہے جیسا کہ کھنڈن کھنڈ کھادیہ کے مقدمے کی انگریزی ترجمہ سے معلوم ہوتا ہے جو کلکتہ صفحہ ۵۰۶۔

تصنیف کی پہلی اور دوسری جلد میں وہی اختیار کیا گیا ہے جو ویدانت کی تشریح کے رہنما کا کام دیتا ہے۔ پس یہ ضروری نہیں۔ کہ ان دو مشہور اساتذہ کے ویدانتی اصول کے بارے میں مختلف تفصیلیں دی جائیں تاہم پدمپاد کے فلسفے کے فوائد کے خاطر اس کا مطالعہ ضروری ہے۔

پدمپاد کہتا ہے کہ مایا اویا کرت، پرکرتی، اگرہن، اویکت، تمہ، کارن، لیہ شکتی، مہا شکتی، ندر، کشر، آکاش وہ اصطلاحات ہیں جو قدیم زمانے میں اودیا کے مترادف استعمال ہوتی ہیں، یہی وہ اصلیت ہے جو برہمہ کی خالص مستقل کاشف ذات نوعیت میں خلل انداز ہوتی ہے اور جہالت (اودیا) افعال (کرم)، اور علم کے گزشتہ ارتسام (پوروپرگیا سمسکار) کے نقش ونگار سے آراستہ بادبان کی طرح کھڑی رہ کر یہ منفرد اشخاص (جیوت دایا ویکا) کو پیدا کرتی ہیں اس کے نادر تغیرات ہیں اور خدا اس کا سہارا ہے اور وہ خود کو دو قوتوں سے ظاہر کرتی ہے یعنی علم وفعلیت (وگیان کریا شکتی دوے آشریے) اور تمام فعلوں کی کرنے والی اور تمام تجربات کرنے والی کی طرح عمل کرتی ہے (کرترتو بھوکتریتو کا دھارا)۔ برہمہ کی خالص ناقابل تغیر روشنی کے تلازم سے ان تمام تغیرات کا ایک مرکب ہے جو بطور بلاواسطہ ایغو (اہمکار) ظاہر ہوتا ہے اور اس ایغو کے تلازم سے کہ خالص ذات غلط طور پر تجربات کرنے والی ذات خیال کی جاتی ہے دقوتی فعلیت کے پہلو سے یہ تغیر انتھ کرن، من، بدہی ایغو یا ایغو کو محسوس کرنے والا (اہم پرت یے ین) کہلاتا ہے۔ اور اپنی فعلیت کے ارتعاشی پہلو (ایند شکتیا) سے وہ پران یا حرکی حیاتی عمل کہلاتا ہے۔ ایغو کا تلازم خالص آتما سے ایسا ہی مرکب ہے (گرن تھی) جیسے جپا پھول کی سرخی بلور سے اور جو اودیا کے مواد کی فعلیت کے ثنوی خصوصیات اور خالص ذات (سم بھی نو بھے روپت دات) کے شعور کا اظہار کرتا ہے۔

اس سوال پر آیا اودیا اپنے سہارے (آشریے) اور معروض (وشیے) دونوں کے لیئے برہمہ پر انحصار کرتی ہے پدمپاد کا خود بیان زیادہ واضح نہیں ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ اودیا خود کو انفرادی شخص (جیو) میں ظاہر کرتی

ہے لیکن برہمہ کی حقیقی فطرت بطور خالص ذات نور کی مزاحم ہوتی ہے
۱۰۵ کہ برہمہ خود اپنے تعین (اوپچ چھید) سے ازلی اودیا کے ساتھ انفرادی
اشخاص کی صورت کی علت ہے لیکن پرکاشن آتم ایک طویل بحث
شروع کرتا ہے اور ثبوت کی کوشش کرتا ہے کہ اودیا کا سہارا اور معروض
برہمہ ہے جو واچسپتی مشرا کی رائے کے خلاف ہے کہ اودیا کا سہارا جیو
ہے اور اس کا معروض برہمہ ہے یہ اہم فرق ویورن کے طریقۂ تعبیر کا
واچسپتی طریقۂ تعبیر میں ہے پرکاشن آتم اس میں سریشور کی رائے
سے متفق ہے اور اس کا شاگرد سروگیاتم اچھے امتیازات پیش
کرتا ہے جو سریشور کی نگاہ سے رہ گئے تھے۔

پدمپاد ابطال (متھیا) کے دو معنے میں امتیاز کرتا ہے۔ ابطال جیسے
سلب بسیط (اپھ لووچن) اور ابطال ناقابل تشریح و بیان (انیروچنی
یتاوچن) وہ تمام تعبیر کرنے والوں میں غالباً پہلا شخص ہے جس نے اگیان
اور اودیا کو مادی نوعیت (جڑات مکا) اور قوت کی نوعیت (جڑات
میکا اودیا شکتی) کا بتلایا ہے۔ شنکر کے فقرہ "متھیا گیان نمت ته" کی تعبیر
کی ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ یہ مادی قوت کا اگیان ہے جو ترکیبی یا مادی
علت صورت عالم ہے۔ اس خیال کو پرکاشن آتم ترقی دیتا ہے اور اس
رائے کی تائید میں ثبوت پیش کرتا ہے کہ اودیا ایجابی چیز (بھاؤروپ)
ہے۔ ان ثبوتوں کو متاخر مصنفین نے دہرایا ہے' اور اس کتاب
کی پہلی جلد میں اس کا ذکر آچکا ہے پدمپاد پہلا شخص ہے جس نے غالباً ویدانتی
تصور کے عمل کی تشریح کی کوشش کی ہے اور پرکاشن آتم اور بعد کے مصنفین
نے تکمیل کی ہے۔ سولھویں صدی میں دھرم راج ادھوریندر نے ان
رائیوں کو جمع کیا ہے اور ویدانت پری بھاشا کی تشریح میں باقاعدہ کیا
ہے۔ اس عمل کو بیان کرتے ہوئے پدمپاد کہتا ہے کہ ایغو کی وقوفی فعلیت
۵۶ کا نتیجہ وہ معروض ہیں جن سے وہ وابستہ ہے اس سے مربوط ہو جاتے ہیں اور
نتیجے کے طور پر اس میں بعض تغیرات ہوتے ہیں جو موضوع و معروض اضافت علم

(گیاتر گیٔے یہ ہیم بندیہہ) پر مشتمل ہیں۔ انتھ کرن یا نفس کی نفسیاتی ساخت خالص شعور کے محدود اظہار کی طرف لے جاتی ہے جس حد تک کہ وہ معروض سے متلازم ہے معروضات کے بلاواسطہ ہونے کا ادراکی تجربہ (اپروکش) بجز اظہار خالص شعور بذریعۂ تغیر پذیر انتھ کرن کے احوال کے اور کچھ نہیں ہیں اور اس طرح ایغو ادراک کرنے والی ذات (پرماتر) ہو جاتی ہے۔ [illegible] بنیادی شعور کے ذریعے ہوتا ہے۔ پرکاش آتم ایک لطیف بات کہتا ہے کہ فرض کرد۔ انتھ کرن معروضی مکان کی طرف لے جاتی ہے اور مکانی صورت معروض کے ادراک کی اختیار کرتی ہے۔ حالانکہ پدمپاد کا خیال ہے کہ وہ تغیر انتھ کرن کے احوال کا ہے جو بذریعۂ مختلف اضافت انتھ کرن اس کے معروضات کے ساتھ ہے انتاج میں کوئی بلاواسطہ علم نہیں ہے کیوں کہ یہ استدلال (لنگ) سے تعلقات بالواسطہ رکھتا ہے بہر حال علم سے مراد بلاواسطہ اور بالواسطہ علم ہے' اس کی تعریف یہ ہے کہ وہ اظہار معروض ہے (ارتھو پرکاش)۔

پدمپاد برہمہ کی تعلیل کے موضوع پر کہتا ہے جس پر صورت عالم ظاہر ہوتی ہے برہمہ علت عالم ہے' اس مسئلے پر پرکاش آتم تین متبادل رائے پیش کرتا ہے (۱) جیسے رسی کے دو بٹے ہوئے ریشے' مایا اور برہمہ دونوں مشترک طور پر علت عالم ہیں (۲) کہ جو مایا کو بطور اپنی قوت کے رکھتا ہے وہ علت ہے (۳) مایا برہمہ پر ٹھیری ہوئی ہے پس وہ "علت عالم" ہے۔ لیکن ان تمام صورتوں میں آخری علت برہمہ ہے چونکہ مایا اس پر منحصر ہے برہمہ سروگیہ (ہمہ داں) ہے اس لحاظ سے کہ وہ تمام کو ظاہر کرتا ہے جو اس سے متلازم ہے' اور برہمہ اپنی مایا کے ذریعے بطور صورت عالم ظاہر ہوتا ہے اوپچ چھید واد اور پرتی بمب واد اصولوں کی تشریح اس کتاب کی جلد اول میں کردی گئی ہے اور یہ اصول پدمپاد کی پنچ پادیکا کی طرح قدیم ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ پدمپاد اور پرکاش اتم نظریۂ انعکاس (پرتی بمب واد) کی تائید

۱۰۶

کرتے ہیں کہ جیو برہمہ کا منعکسی شبیہہ ہے[1]

واچسپتی مشرا (سنہ ۸۴۰ء)

واچسپتی مشرا مشہور مصنف ہے جس نے شنکر کی شرح کی ہے اور منڈن کی براہم سدھی کی شرح تتو سمیکشا لکھی ہے۔ اس کے سوائے سانکھیہ کاریکا، ودھی وویک، نیائے وارتک کی شرحیں لکھی ہیں اور وہ دوسری بہت سی تصانیف کا مصنف ہے۔ نیائے سوچنی بندھ میں وہ اپنی تاریخ ۸۹۸ء (وسو، انک، وسو، تسرے) دیتا ہے غالباً یہ وکرم سمت ہے اس کو ۸۴۲ء میں بیان کرسکتے ہیں۔ وہ اپنی شرح بھامتی میں مارتنڈ تلک سوامی کی تعظیم کرتا ہے غالباً یہ اس کا استاد ہے لیکن اتلا نندا اس لفظ کی صحیح شرح کرتا ہے کہ یہ لفظ دو لفظوں کا مرکب ہے مارتنڈ اور تلک سوامی جو دو دیوتاؤں کے نام ہیں کہ ایک شخص کے کام کا پھل دیں۔ تلک سوامی یاگنیہ والکیہ کے ۲۹۴،۱ صفحات میں بطور دیوتا مذکور ہے اور متاکشرا اس کی تشریح کرتا ہے کہ یہ کارتکیہ یا اسکند دیوتا سے مراد ہے[2] ادین نیائے وارتک تات پرے پری سدھی (صفحہ ۹) کی شرح واچسپتی کی تات پرے ٹیکا میں حوالہ دیتا ہے ترلوچن واچسپتی کا استاد ہے اور وردھمان اس پر اپنی شرح نیائے نبندھ پرکاش میں اس رائے کی تائید کرتا ہے۔ اور خود واچسپتی ترلوچن گرو کا حوالہ دیتا ہے کہ اس نے دیوسائے (نیائے سوترا ۱،۱،۴) کے لفظ کی تعبیر میں بطور تعین علم (سوی کلپ[3]) اس کی تقلید کی ہے لیکن یہ امر دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ نیائے کنیکا (بیت ۳) میں مصنف نیائے منجری

[1] ـ نیائے وارت تیکستک تات پرے ٹیکا صفحہ ۸۷ بنارس ۱۸۹۶ء۔ [2] ـ دیکھو جلد اول صفحہ ۴۷۵ و ۴۷۶۔ [3] ـ غالباً ابتدائی صورتوں میں یہ دونوں اصول ادائل نویں صدی میں تھے پری ل صفحہ ۳۳۵ و ۳۴۴ میں ان دونوں اصولوں کا خلاصہ اپنے ڈکشت بہت عمدگی سے دیتا ہے۔ نہ خود نہ واچسپتی کو ان دونوں آرا میں سے کسی سے وابستہ کرتا ہے۔

پری ل مطبوعہ شری وانی ویلاس پریس سری رنگم۔

(غالباً جینت کو اپنا استاد (ودیاترو[1]) لکھتا ہے۔ خود واچسپتی اپنی بھامتی شرح کے آخر میں لکھتا ہے کہ اس نے اس تصنیف کو نرگ بادشاہ اعظم کے دورِ حکومت میں لکھا ہے لیکن جہاں تک اس مصنف کے معلومات ہیں اب تک کوئی بادشاہ تاریخی حیثیت سے اس نام کا نہیں ہوا ہے۔ بھامتی واچسپتی کی سب سے ضخیم کتاب ہے بھامتی کے آخر میں وہ کہتا ہے کہ اس نے نیائے کنیکا، تتو سمیکشا تتو بند اور دوسری تصانیف نیائے، سانکھیہ اور یوگ پر لکھی ہیں۔

واچسپتی کے ویدانتی تصانیف بھامتی اور تتو سمیکشا (برہم سدھی پر) ہیں یہ آخر الذکر طبع نہیں ہوئی ہے اور فرشتے اس کی تصنیف تتو بند ہو کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ ویدانتی تصنیف ہے بہر حال یہ خیال کرنا غلط ہے کہ یہ آواز کے اصول سپھوٹ سے بحث کرتی ہے جس کا ویدانت سے کوئی تعلق نہیں ہے چونکہ واچسپتی کی تتو سمیکشا شائع نہیں ہوئی ہے اور اس کے قدیم نسخے بیحد کم یاب ہیں۔ واچسپتی کی ویدانت کی رائے کے خدوخال کو بالکل اطمینانی طور پر بیان کرنا دشوار ہے لیکن اس کی بھامتی شرح ایک ضخیم تصنیف ہے یہ ممکن ہے کہ اس کی آراء کے اصلی خدوخال پیش کئے جائیں واچسپتی کی شرح کا یہ طریقہ ہے کہ وہ عمدگی سے عبادت کی تشریح کر دیتا ہے اور خود پس پردہ رہتا ہے اور اپنے مضمون کے پُراز معلومات علم کو رہنمائی کی دعوت دیتا ہے کہ وہ مسائل کی تشریح کرے جو ان کتابوں سے پیدا ہوتے ہیں اور حوالوں کی تشریح کرے اور افکار کو سیاق عبارت کی روشنی میں شرح دے۔ اور دوسرے مذاہب فکر کے تصورات و اعتراضات و افکار کو بیان کرے جن کا ذکر اس عبارت

۱۰۸

[1] ۔ نیائے کنیکا تمہیدی بیت ۔

میں آیا ہے۔ شنکر بھاشیہ پر بھامتی کی شرح بیحد اہم ہے اور اس کی بہت سی شرحیں لکھی گئیں ہیں سب سے اہم و قدیم املانند (۱۲۴۷-۱۲۶۰ء) کی ویدانت کلپ ترو ہے اس پر اپیے دکشت (۱۶۰۰ء) نے دوسری شرح ویدانت کلپ ترو پرمل لکھی۔ ویدانت کلپ ترو پر لکشمی نرسیمہ مصنف ترک دیپکا کوند بھٹ کے بیٹے اور رنگوجی بھٹ کے پوتے نے سترھویں صدی کے اواخر میں اپنی شرح آبھوگ لکھی۔ آبھوگ شرح ویدانت کلپ ترو پرمل سے بہت مفید ہوتی ہے بعض صورتوں میں اس سے اختلاف کرتی ہے بلکہ اس پر تنقید کرتی ہے۔ ان کے علاوہ بھامتی پر اور بھی شرحیں ہیں۔ بھامتی تلک بھامتی ویلاس شری رنگناتھ کی بھامتی ویاکھیا اور دویاناتھ سپے گنند کی شرح ویدانت کلپ ترومنجری ویدانت کلپ ترو پر ہے۔

واچسپتی صداقت اور حقیقت کی تعریف کرتا ہے کہ وہ بلا واسطہ انکشاف ذات (سوپرکاشتا) ہے جس کی کبھی تردید نہیں ہوتی (اباد میت) اس لحاظ سے ذات خالص آخری حقیقی ہے وہ حقیقت کی اس تعریف کی تردید کرتا ہے کہ وہ خود کی کلی تصور کی شراکت ہے جیساکہ اہل نیائے مانتے ہیں یا کام کرنے کی استعداد (ارتھ کریا کاریتو) جیساکہ اہل بودھ تسلیم کرتے ہیں اس کے نزدیک دو قسم کے اگیان ہیں جیسے کہ نفسیاتی یعنی مادی علت نفس اور باطنی نفسیاتی فطرت انسان جیسے مادی عالم خارجی وہ اپنی شرح شنکر بھاشیہ ۱۱۱، ۳۰ میں لکھتا ہے　　۱۰۹

لہ۔ املانند نے ایک کتاب شاستر درپن لکھی ہے وہ برہم سوتروں کے مختلف مضامین آدھی کرن لیکر وہ مضمون کی صاف صاف تشریح کرتا ہے اور اس سے پہلے دوسرے سوتروں کے مضمون پر نہیں اتر آتا یہ مضامین برہم سوتروں کی ادھی کرن املانند کی ذاتی آراکا اظہار نہیں کرتے لیکن ان کا انحصار واچسپتی کی تعبیر پر ہے۔ بلکہ اس کی آرا کا عکس ہے جس کا املانند خود مقر ہے شاستر درپن کی دوسری بیت میں

شری دانی ویلاس پریس ۱۹۱۳ء
سری رنگم
مدراس

کہ بڑی فنا (مہا پرلئے) کے وقت اودیا کی تمام پیداوار مثلاً نفسی فسریم (انتھ کرن) اپنے تمام وظائف انجام دینے سے ختم ہو جاتے ہیں لیکن اس کی وجہ سے فنا نہیں ہوتے اور وہ اس وقت ناقابل بیان اودیا میں ضم ہو جاتے ہیں جو ان کی اصل علت ہے بالقوہ استعدادوں (سوکشمین شکتی روپین) کے بطور مع باطل ارتسام و نفسیاتی میلانات التباس باقی رہتے ہیں جب مہا پرلئے کی حالت ختم ہو جاتی ہے اور خدا کی مرضی سے حرکت میں آتی ہے یہ کچھوے کے اعضا کی طرح برآمد ہوتے ہیں یا ان مینڈکوں کی طرح کہ ان کے جسم برسات میں تر و تازگی پاتے ہیں جب کہ وہ سال بھر تک بلا حس و حرکت و بے جان پڑے رہے ہوں وہ بھی اپنے خاص خاص میلانات اور ارتسامات سے متلازم ہوتے ہیں اور اپنی خاص صورتیں اور نام مہا پرلئے کی پہلے کی اختیار کرتے ہیں اگرچہ تمام پیدائش خدا کے حکم سے ہوتی ہے تاہم خدا کی مرضی کرم کی شرطوں اور اس کے پیدا کردہ ارتسام سے معین ہوتی ہے اس سے ثابت ہے کہ وہ اودیا کا قائل ہے کہ ناقابل بیان فطرت کی عینیت (انروچنی یا اودیا) ہے جس میں تمام عالمی مخلوقات جو مہا پرلئے میں فنا ہو گئیں تھیں اور اس سے ہی پھر دوبارہ ظاہر ہوئیں جو نفسی جہالت اور باطل ارتسامات سے متلازم ہیں جو مہا پرلئے کے وقت غائب ہو گئے تھے۔ اودیا یوگ کی پر کرتی ہے۔ بیحد مشابہ ہے جس میں تمام عالمی مخلوقات بدوران مہا پرلئے مع اپنی پنچ گونہ اودیا اور ارتسام غائب ہوئے تھے اور پھر پیدائش کے وقت اپنی مناسب بدھیوں سے وابستہ ہو جاتے ہیں۔ بھامتی کے تعریفی بھجن میں واچسپتی اودیا کو دوگونہ (اودیا ددی تیہ) کہتا ہے کہ تمام صورتیں برہمہ سے بہ تلازم امدادی علت (سہکاری کارن) د اودیا (دوئے تیہ سچی وسیہ) سے پیدا ہوتے ہیں اس کی تشریح املانند کرتا ہے یہ جو دو اودیا ہیں ایک ازلی ایجابی ہستی' دوسرے ازلی غلط ارتسامات کے ماقبلی سلسلے (اَن یا پورواپوروبرہمہ۔ سمسکارہ) اودیا کا ایک پہلو جو صورتوں کا مواد ہے اور یہ صورتیں صورتیں نہ کہلائیں اگر وہ التباساً بدیہی و خالص انکشاف ذات (سوپرکاشاتت) پر نہ لگائی جائیں

ہر انفرادی شخص (جیو) ابہام پیدا کرتا ہے اور اپنے نفسی ساخت اور نفسی تجربات کو خود با فہم سمجھ کر غلطی میں پڑتا ہے۔ ایسے التباسی اضطراب سے یہ نفسی احوال کوئی معنی یا صور حاصل کرتے ہیں۔ ورنہ ان صورتوں کو کسی طرح ظاہر نہیں کیا جا سکتا ہے تو پھر انسان کیسے پیدا ہوا جبکہ خود اس کا تصور اضطراب کا قیاس ہے کہ وہ پیدا کرتا ہے اس کا جواب واچسپتی یہ دیتا ہے کہ صورت شخصیت گزشتہ ابہام باطلہ کی وجہ سے ہے اور وہ دوسرے گزشتہ ابہام باطلہ کی وجہ سے (منڈن)۔ پس ہر باطل اضطراب دوسرے گزشتہ باطل اضطراب کی بنا پر ہے اور وہ ایک دوسرے باطل اضطراب پر، یوں ہی سلسلہ لاتناہی ہوگا ایسے ازلی اضطراب کے سلسلوں کے ذریعے تمام موخر احوال اضطراب کی تشریح کی جاتی ہے ایک طرف اودیا عمل کرتی ہے کہ انفرادی شخص یعنی جیو اس کا مقام یا (آشرے) سہارہ ہے۔ اور دوسری طرف برہمہ یا خالص کاشف ذات فہم اس کا معروض (ویشئے) ہے جو ابہام پیدا کرتا ہے اس کے ذریعے اس کی باطل صورتیں ظاہر کی جاتی ہیں اور ان تمام کو حقیقت کی باطل مشابہت دیتی ہیں جبکہ تمام عالمی صورتیں حقیقت سے ظاہر ہوئی۔ یہ غور کرنا آسان ہے کہ کس طرح یہ رائے سروگیا تم منی کی سمکشیپ شاریرک سے مختلف ہے موخر الذکر کی رائے میں برہمہ سہارا (آشرے) اور معروض (ویشئے) اگیان کا ہے۔ جس سے مراد ہے کہ التباس انفرادی نہیں بلکہ ماوراء ہے پس یہ انفرادی جیسے کہ (جیو) نہیں بلکہ خالص فہم ہے جو ہر انفرادی شخص (جیو) کے ذریعہ جھلکتی ہے یہ مبہم و مختلف دونوں ہے کثرت اشکال اس کا ماورائی طریقہ ہے واچسپتی کی رائے میں التباس نفسی ہے جس کا فرد ذمہ دار ہے یہ التباس و ابہام کے لاتناہی سلسلہ سے پیدا ہوتا ہے ہر متاخر التباسی تجربہ سابقہ التباسی تجربے سے شروع ہوتا ہے اور وہ دوسرے سے وقس علیٰ ہذا، التباسی تجربے ناقابل تشریح اودیا سے

۱۱۰

لہ اس متاخر رائے میں واچسپتی منڈن سے اختلاف کرتا ہے جس کی برہم سدھی پر اپنی شرح تتو سمکیشا لکھی ہے۔

پیدا ہوتے ہیں جو برہمہ کے ساتھ ان کے تلازم سے حقیقی معلوم ہوتی ہے۔ یہ برہمہ آخری حقیقتی اور کاشف ذات وجود ہے التباسی صورتیں جیسی کہ وہ ہیں نہیں کہا جا سکتا کہ وہ وجود یا عدم ہیں اگرچہ وہ انفرادی وجود سے موصوف نظر آتی ہیں وہ دوسرے وجود سے سلب کردی جاتی ہیں ان میں وہ نوعیت حقیقت نہیں ہے جو سلب وتناقض کا مقابلہ کرسکے وہ محض غیر متناقض انکشاف ذات ہے جو انتہائی　۱۱۱
حقیقت ہے عالمی صورتوں کی عدم حقیقت اس میں ہے کہ وہ سلب ومتناقض کی جاتی ہیں وہ ایسی عدم نہیں جیسے خرگوش کے سینگ چونکہ اگر وہ ایسی ہوتیں تو ان کا مطلق تجربہ نہیں ہوسکتا۔ پس بجائے اس کے وہ صورتیں اودیا سے بنی ہیں جس حد تک وہ متغیر وجود رکھتی ہیں اُن سے منسوب ہے اُن کی اساس برہمہ ہے اس سبب سے برہمہ کو عالم کی علت غائی متصور کیا جاتا ہے جو نفی برہمہ کا حصول ہوتا ہے۔ انتکال غائب ہوجاتی ہیں اس لئے تمام صورتوں کی اصل ان کی التباسی ابہامی حقیقت ہے جو برہمہ ہے شرح بھاستی شرح شنکر کے ۲۸/۲/۲ میں واچسپتی تبلاتا ہے کہ شنکر ویدانت کے مطابق معروض علم خود ناقابل بیان اپنی فطرت (انروچ نی یم نیلادی) ہیں ہیں اور حرف نفسی تصورات نہیں ہیں (نہ ہی برہمہ دا و نو نیلادی۔ آکارام دستھم ابھی اُپ پج چھنتی کنتو انروچنی یم نیلادی) پس خارجی معروضات اور ادراک کرنے والے سے خارج میں موجود ہیں ان کی فطرت اور مواد ناقابل بیان وتشریح (انبرواچیہ) ہے۔ پس ہمارے ادراکات ہمیشہ ایسے معروضات سے وابستہ ہیں گویا ان کے محرکات یا پیدا کنندگان ہیں وہ خالص احساس وتصور کی نوعیت کے نہیں ہیں جو باطن سے پیدا ہوئے ہوں جسکے لیے خارجی معروضات کی امداد نہ حاصل کی گئی ہو۔

سروگناتم منی (سنہ ۹۰۰ء)

سروگیاتم منی سریشور کا شاگرد ہے اور وہ شنکر کا شاگرد ہے وہ اپنی

سمکشیپ شاریرک کے شروع میں وہ دیوشور کی تعظیم کرتا ہے یہ لفظ سریشور کے سر لفظ کے مرادف ہے سمکشیپ شاریرک کے شارح رام تیرتھ نے دیوشور اور سریشور میں تطبیق کی ہے یہ تطبیق صحیح ہے کہ یہ بات سریشور اور گیا تم منی کی کسی اور معلومات سے تصادم نہیں کرتی ہے اس کی تصنیف سے یا اور حوالوں سے جو بالعموم اس کے بارے میں دیئے جاتے ہیں۔ اس کا دوسرا نام نتیہ بودھ آچاریہ بھی کہا گیا ہے۔ صحیح تاریخ سریشور اور سریگیا تم کی معین نہیں ہو سکتی مسٹر ہیڈرت گوڑودھو کی اپنی تمہید میں اس خیال کو ظاہر کرتے ہیں کہ چونکہ بھوابھوتی کمارل کا شاگرد تھا اور ضرور ہے کہ کمارل ساتویں صدی کے وسط میں ہوا ہو اور چونکہ شنکر کمارل کا ہمعصر تھا شنکر وگ وجے کی شہادت پر یا تو وہ ساتویں صدی میں تھا یا آٹھویں صدی کے اوائل میں ہونا چاہیے اس کتاب کی پہلی جلد میں شنکر کا زمانہ سنہ ۷۸۸ تا ۸۲۰ء دیا گیا ہے مسٹر ہیڈرت کے دلائل سے کوئی نیا خیال پیدا نہیں ہوتا، اس کا یہ نظریہ کہ بھوابھوتی کمارل کا شاگرد تھا دو کتابوں پر مبنی ہے مالتی مادھو کے ایکٹ کے آخر میں یہ ہے کہ اس کو کمارل کے شاگرد نے لکھا ہے یہ رائے جیسی میں نے ظاہر کی ہے کمزور ہے اور یہ کہ شنکر کمارل کا ہمعصر ہے شنکر دگ وجے کی تصدیق پر منحصر ہے اس پر سنجیدگی سے یقین نہیں کیا جا سکتا۔ اغلباً کمارل شنکر سے پہلے نہیں ہوا ہے۔ ایک شخص اس امر سے نتیجہ نکال سکتا ہے کہ شنکر نے کمارل کا کوئی حوالہ نہیں دیا ہے اور کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ روایتاً مسلمہ رائے کو ترک کیوں نہ کر دیا جائے کہ شنکر سنہ ۸۴۴ سمت یا ۷۸۸ء یا کالی زمانہ ۳۸۸۹ء میں پیدا ہوا اور سنہ ۸۲۰ء میں شنکر کے انتقال کی صحیح تاریخ فرض کی جائے۔ اور یہ فرض کرنا کہ سریشور سریگیا تم کا اُستاد عرصۂ دراز تک اعلیٰ حیثیت پر فائز رہا۔ اور سریگیا تم سنہ ۹۰۰ء میں سمجھنا یہ بھی کوئی بہت غلط رائے نہیں ہے اور اس واقعے سے بھی تضاد نہیں ہے کہ واچسپتی نے اپنی نیائے سوچی نبندھ سنہ ۸۴۲ء میں لکھی اور منڈن کی برہم سدھی کی شرح لکھی جبکہ سریشور بہت بڑے پروہت کے درجے پر فائز تھا سریگیا تم منی واچسپتی مشرا کا نوعمر ہمعصر ہے۔ وہ اپنی سمکشیپ شاریرک

۱۲

ہیں ویدانت فلسفے کے اساسی مسائل بیان کرنے کی کوشش کرتا ہے۔
جن کی تشریح شنکر نے کی ہے ہم صرف اس کی اس تصنیف سے واقف
ہیں اس کے چار باب ہیں جو مختلف اوزان کے ابیات ہیں۔ پہلے
میں پانچ سو ساٹھ اشعار، دوسرے میں دو سو اڑتالیس اور تیسرے میں تین سو
پینسٹھ اور چوتھے میں ترسٹھ اشعار ہیں اس کتاب کے پہلے باب میں وہ
اس خیال کا حامی ہے کہ خالص برہمہ بذریعۂ آلہ (دوار) اگیان ہر چیز کی
علت غائی ہے یہ اگیان ذات خالص پر مبنی ہے (آشرے) اور اس پر
بطور اس کے معروض (وشیے) عمل کرتا ہے اس کی حقیقی نوعیت (راج چھادیہ)
کو پوشیدہ کرتا ہے اور التباسی اشکال (وکشی پتی) کو پیدا کرتا ہے یوں سہ گونہ
اشکال خدا (ایشور) روح (جیو) اور عالم کو پیدا کرتا ہے۔ اگیان کا مستقل وجود
نہیں ہے اس کے اثرات صرف ذات خالص (چدآتمن) سے معلوم ہوتے
ہیں جو اس کی اصل و معروض ہے۔ اس کے تمام مخلوقات باطل ہیں یہ
۱۱۳ خالص ذات بلا توسط ادراک ہوتی ہے جب ہم نیند میں ہوں چونکہ وہ
خالص انند ہے اور ایسی لذت ہے جس میں الم کا شائبہ بھی نہیں ہے خالص
انند سے مراد آخری غایت ہے نہ کہ احوال کے تحت کسی چیز کا ذریعہ ہے
پس یہ بات خالص ذات پر صادق آتی ہے وہ کسی چیز کا وسیلہ متصور نہیں
کی جا سکتی ہے ہمیشہ ہر شخص کی خواہش ہوتی ہے کہ اسکی ذات حصول کا آخری معروض ہو
جو ہر چیز سے زیادہ اس سے محبت کرتا ہے ایسی غیر محدود محبت اور ایسی آخری غایت ذات محدود
نہیں ہو سکتی کہ وہ ہمارے عام افعال کی فاعل اور روزانہ معاملات زندگی پر قانع
ہے۔ اپنشدوں کے عقلا کا وجدانی ادراک اس صداقت کی تصدیق کرتا ہے
کہ صداقت ذات خالص انند اور لامحدودیت ہے التباس اطلاق موضوع و معروض
کی محدود اشکال ہیں جس سے محض باطل کیفیت کا امکان ہوتا ہے اور حقیقی
(نہ در ستوم تت) نہیں ہو سکتے۔ جب برہمہ اگیان سے متلازم ہوتا ہے تو دو
باطل عینیت ہوتی ہیں یعنی اگیان اور برہمہ جو اگیان سے متلازم ہے لیکن اس
سے یہ امر دلالت نہیں کرتا کہ وہ خالص برہمہ جو ان تمام باطل متلازم کے تحت

کارفرما ہے کہ وہ خود بھی باطل ہو چونکہ اس سے یہ تنقید برآمد ہوگی کہ ہر شے باطل ہے ۔ مطلقاً کوئی حقیقت نہیں ہے جیسا کہ بعض بودھ خیال کرتے ہیں کہ یہاں پر ادھار اور ادھشٹھان کے مابین فرق کیا جاتا ہے خالص برہمہ جو تمام اشکال کے تحت ہے حقیقی ادھشٹھان (اصل) ہے لیکن جب برہمہ باطل اگیان سے متغیر ہو تو باطل ادھار یا باطل معروض ہے جس سے باطل صورتیں براہ راست منسوب ہیں ۔ تمام التباسی صورتیں یکساں تجربے میں آتی ہیں ۔ پس اس تجربے میں "میں چاندی کے ٹکڑے کا ادراک کرتا ہوں" (گھونگے کا ٹکڑا باطل شکل سے چاندی معلوم ہوتا ہے) چاندی کی کیفیت یا چاندی کی باطل شکل "یہ" عنصر سے متلازم ہے ۔ جو مدرک کے روبرو ہے اور یہ عنصر اپنی باری میں باطل صورت میں باطل چاندی سے اصلی چاندی کی شباہت سے متلازم ہوتا ہے اگرچہ باطل چاندی کی معروضیت جیسی یہ ہے مدرکہ کے باطل ہونے کے قبل یہ حقیقی معروض گھونگے کا بطلان نہیں ہے دوسرا اطلاق معروض کی باطل شکل پر ہے اور باطل معروض کا باطل شکل پر ہے جو پرسیر ادھیاس کہلاتا ہے یہ صرف باطل معروض ہے جو التباسی شکل اور حقیقی معروض میں غیر اطلاقی رہتا ہے باطنی نفسی ساخت (انتھ کرن) ایک حد تک بوجہ اپنی تغیر حالت خالص برہمہ سے مشابہ ہے اور اس مماثلت کی وجہ سے انتھ کرن اکثر خالص ذات غلطی سے سمجھ لیا گیا ہے اور خالص ذات کو انتھ کرن سمجھ لیا گیا ہے یہ حجت کی جاتی ہے کہ انتھ کرن بغیر التباسی اطلاق نہیں ہو سکتا پس اس سے خود التباس کی تشریح نہیں ہو سکتی ہے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ التباسی اطلاق اور اس کے نتائج ازلی ہیں اور کوئی ایسا زمانہ نہیں ہے کہ اس کا آغاز معین کیا جائے اگرچہ حالیہ التباس نے اپنا آغاز انتھ کرن کے ساتھ کیا ہے انتھ کرن خود گزشتہ اطلاق کا نتیجہ ہے اور وہ گزشتہ انتھ کرن کا ، اور بغیر آغاز وقس علیٰ ہذا ، جیسے گھونگے میں چاندی کا دھوکا اگرچہ گھونگے کا ٹکڑا واقعی موجود ہے تاہم وہ الگ نہیں معلوم ہوتا ہے اور جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ غیر فطری چاندی کی موجودگی ہے پس حقیقی برہمہ بطور اصل موجود ہے اگرچہ دکھاوے کے وقت عالم ہی صرف موجود چیز معلوم ہوتا ہے اور برہمہ اس سے جدا نہیں محسوس

۱۱۴

ہوتا ہے، یہ اگیان کوئی حقیقی وجود نہیں رکھتا ہے اور صرف جہالت کی وجہ سے موجود ہے یہ اس وقت دور ہوسکتا ہے جب برہمہ کا صحیح علم نمودار ہو۔ اور صرف اپنشدوں کی تصدیق سے ہی یہ علم پیدا ہوتا ہے اور کوئی ذریعہ فطرت برہمہ کی بصیرت کا نہیں ہے۔ صداقت کی تعریف یہ ہے کہ وہ محتاج ثبوت نہیں بلکہ براہ راست مطلقاً محسوس ہوتا ہے۔ اگیان کی تعریف یہ ہے کہ وہ اپنی نوعیت میں ایجابی ہے (بھاؤ روپم) اگرچہ وہ خالص برہمہ پر منحصر ہے تاہم مثل مکھن جو آگ سے اتصال کرتا ہے بعض حالات میں وہ صرف اس کے چھونے سے پگھل جاتا ہے، اگیان کی ایجابی کیفیت عالم میں اس کی مادیت سے محسوس ہوتی ہے اور خود ہمارے اندر وہ بطور ہماری جہالت موجود ہے حقیقی اصل علت اپنشدوں کی شہادت کے مطابق اگرچہ خالص برہمہ ہے اور اگیان صرف آلہ یا ذریعہ جس کے وسیلے سے وہ تمام اشکال کی علت ہوسکتا ہے لیکن اگیان خود کسی طرح عالم کی مادی علت نہیں ہے اسلئے سروگناتم تسلیم کرتا ہے کہ برہمہ اگیان کے تلازم یا اشتراک سے عالم کی مادی علت متصور نہیں ہوسکتا اگیان ثانوی وسیلہ ہے، جس کے بغیر اشکال کا تغیر درحقیقت ممکن نہیں ہے لیکن وہ اس علت غائی میں شریک نہیں ہے جو ان کے تحت کارفرما ہے، وہ برہمہ کے ثبوت کا قائل نہیں کہ برہمہ عالم کو پیدا کرنے، قائم رکھنے اور فنا کرنے کی علت ہے برہمہ کی نوعیت صرف مقدس کتب کی شہادت سے حاصل ہوسکتی ہے وہ طولانی مباحث میں مشغول ہو جاتا ہے اس غرض سے کہ یہ ثابت کرے کہ اپنشد ہم کو حقیقت کی طرف رہنمائی کرسکتے ہیں کہ وہ راست اور بلاواسطہ اظہار ہیں جو برہمہ کے بارے میں موجود ہیں۔ ۱۱۵

اس کتاب کا دوسرا باب انھی اصول کی مزید وضاحت پر مبنی ہے اس باب میں سروگیاتم منی ویدانت کے نقطۂ نظر کا بودھی نقطۂ نظر سے اختلاف ثابت کرتا ہے، اختلاف اس بات میں ہے کہ باوجود اصول التباس کے ویدانت حقیقت آخری برہمہ کو تسلیم کرتا ہے جس کو بودھی نہیں مانتے۔ بیداری کے تجربے کا خواب کے تجربوں سے مقابلہ کرو پس نہ کوئی ادراک نہ دوسرے

ذرایع صورت عالم کی حقیقت کو ثابت کر سکتے ہیں وہ سانکھیہ، بنائے اور دوسرے نظامات فلسفہ کی آرا کی تنقید کرتا ہے اور مزید براں وہ اپنے اصول اضافت برہمہ اور اگیان کی وضاحت کرتا ہے کہ اگیان کا تلازم خالص برہمہ کے ساتھ نہیں ہے نہ انفرادی روحوں کے ساتھ ہے بلکہ برہمہ کی خالص درخشانی کے ساتھ ہے جو انفرادی روحوں کے اساس اوراصل کی حیثیت سے درخشاں ہے دیرے تیک تو، اگیاں اس تعلق سے ظاہر ہوتا ہے اور اس کا ادراک ہوتا ہے جب صحیح علم سے خالص برہمہ متحقق ہوتا ہے تو اگیان محسوس نہیں ہوتا ہے صرف برہمہ کی روشنی ہے جس کے تحت انفرادی روحیں ہیں کہ اگیان کا ادراک ہوتا ہے جب ایک شخص کہتا ہے میں نہیں جانتا کہ تم کیا کہتے ہو پس وہ انفرادی روح نہ خالص روح ہے جو برہمہ ہے بلکہ خالص روشنی جو خود کو منکشف کرتی ہے ہر انفرادی روح میں[1] حقیقی نور برہمہ ہمیشہ ہوتا ہے نجات سے مراد اگیاں کا فنا ہے سرگیاتم تیسرے باب میں ان طریقوں (سادھن) کو بیان کرتا ہے جس سے یہ اگیان فنا کرنے کی کوشش ہونی چاہئے۔ وہ انسان کو اس نتیجے کے لئے تیار کرتا ہے اور آخری برہمہ کے علم کی تیاری کراتا ہے اور آخری باب میں وہ نوعیت وحصول برہمہ سے بحث کرتا ہے۔

سمکشیپ شاریرک پر بہت سے اعلیٰ اہل تصنیف نے شرحیں لکھی ہیں ان میں سے کوئی قدیم معلوم نہیں ہوتی ہے۔ نرسیمہ آشرم نے تتو بودھنی لکھی پرشوتم دکشت نے سبو ہودھنی لکھی۔ راگھوانند نے ودیامرت ورشنی لکھی اور سدھانت دیپ لکھی کرشن تیرتھ کے شاگرد رام تیرتھ نے ایک شرح انوئے ارتھ پرکاشیکا لکھی اور مدھوسودن سرسوتی نے ایک شرح

[1] سمکشیپ شاریرک ۲ - ۲۱۱

سمکشیپ شاریرک ساراسنگرہ لکھی۔

آنند بودہ یتی

شنکر ویدانت کے مذہب میں انند بودہ بڑی مشہور شخصیت ہے وہ غالباً گیارہویں یا بارہویں صدی میں ہوا ہے[1] وہ واچسپتی کی تتو سمیکشا کا حوالہ دیکر تنقید کرتا ہے لیکن اس کا نام ظاہر نہیں کرتا، اور سروگناتم کی رائے تعبیر نوعیت ذات وخالص انند پر بحث کرتا ہے لیکن اس کا کبھی نام ظاہر نہیں کرتا۔ اس نے کم از کم تین کتابیں شنکر ویدانت پر لکھی ہیں یعنی نیائے مکرند، نیائے دیپاولی اور پرمان مالا نیپائے مکرند پر چت سکھ اور اس کے شاگرد سکھ پرکاش نے شرحیں لکھی ہیں جو نیائے مکرند ٹیکا، نیائے مکرند وویچنی کہلاتی ہیں سکھ پرکاش نے ایک شرح نیائے دیپاولی پر نیائے دیپاولی تات پرے ٹیکا لکھی ہے الو بھوتی سوروپ آچاریہ (تیرھویں صدی) استاد انند گیان نے انند بودہ کی ان کتابوں پر شرحیں لکھی ہیں انند بودہ کوئی معقول اضافہ کرنے کا بہانہ نہیں کرتا ہے وہ صاف صاف کہتا ہے کہ اس نے دوسروں کی تصانیف سے ان کتابوں کا مواد فراہم کیا ہے جو اس کے زمانے میں تھیں[2]

وہ اپنی نیائے مکرند اس مضمون سے شروع کرتا ہے۔ مختلف ذوات کا بدیہی اختلاف باطل ہے۔ نہ صرف انپشد اس اصول کی تائید کرتے ہیں کہ وجود عقل سے بھی یہ قابل فہم ہے ذوات کی بدیہی کثرت کی تشریح اختلاف

---

[1] مسٹر تری پیتھی آنند جنان کی ترک سنگرہ کی اپنی تمہید میں انند بودہ کا زمانہ سنہ ۱۲۰۰ء بیان کرتے ہیں۔

[2] نیائے مکرند صفحہ ۳۵۹۔

(کال پنک ہرش- بھید) کے تخیلی قیاس سے ہوسکتی ہے اگرچہ حقیقت میں صرف ایک روح ہے اس واقعے پر استدلال کرتے ہوئے کہ تخیلی اختلاف کے التباسی قیاس سے تمام اشکال اختلاف کی تشریح ہوسکتی ہے۔ انند بودھ ساکھیہ کاریکا کی دلیل کو رد کرتا ہے کہ روحوں کا اختلاف اس امر سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک شخص کی پیدائش وموت سے دوسروں کی پیدائش یا موت نہیں ہوتی۔ خود اپنے طریقے سے تعدد موضوع کی تردید کرتے ہوے وہ مجموعہ معروضات کی تردید کی طرف آتا ہے وہ تسلیم کرتا ہے کہ اختلاف (بھید) حسی ادراک سے معلوم نہیں ہوسکتا اس لئے کہ اختلاف کا ادراک نہیں ہوسکتا ہے کہ معروض اور دوسرا وہ تمام جو اس سے مختلف ہے اس کا ادراک ہو۔ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ پہلے معروض کا ادراک ہوتا ہے اور پھر اختلاف کا، اس لئے کہ ادارک بالطبع اپنے معروض کی آگاہی کے بعد ختم ہوجاتا ہے کوئی طریقہ نہیں جو تصور اختلاف کو عمل میں لائے۔ نہ یہ تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ تصور اختلافات محسوسات کے ادراک سے ہم زمانی ہے نہ یہ ممکن ہے کہ جب دو محسوس دو مختلف وقت ادراک ہوئے کوئی ایسا طریقہ ہے کہ ان کا اختلاف ادارک ہو اس لئے کہ دو محسوسات یکساں طور پر ادراک نہیں ہوسکتے: یہ کہا جاسکتا ہے کہ ادراک محسوس مثلاً "دو نیلا" کہ اس میں یہ ادراک شامل ہے کہ اور جو کچھ نیلا نہیں ہے یعنی زرد، سفید، سرخ وغیرہ، اس لئے کہ اس صورت میں بھی محسوس کا ادراک عالم کے دوسرے معروضات کے ادراک کو پیدا کرے گا، سلب اختلاف عینیت سے یہ مفہوم نہیں ہوسکتا کہ اس کی حیثیت حقیقی ہے پس یہ تسلیم کرنا درست نہیں ہے کہ تمام ایجابی عینیتیں اختلاف کی نوعیت کی ہیں اس لئے کہ یہ راست تجربے کے خلاف ہے اگر اختلاف بطور ایجابی عینیت ادراک ہوں تو اس کے سمجھنے کے لئے دوسرا اختلاف اور یونہی سلسلہ لا متناہی ہوگا۔ علاوہ بریں اختلاف اپنی نوعیت میں سلبی ہیں یہ خیال نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ایجابی محسوسات کی حیثیت سے ادراک ہوسکتے ہیں خواہ اختلاف موضوع ہو اس صورت میں کہ گھڑا ستون

۱۱۷

سے مختلف ہے یا ستون گھڑے سے مختلف ہے ہر صورت میں دو موجود
کے مابین قبل تر اور زیادہ ابتدائی اختلاف کا تصور ہے جس کی بنیاد پر
مفولۂ اختلاف متحقق ہوا ہے۔

انند بودھ غلطی کے مختلف نظریات کی جانچ کرتا ہے جن کو نیائے
میماسا اور بودھ مت نے تسلیم کیا ہے اور خطا کے انرو چنی نظریے کی تائید کرتا
ہے[1]۔ اس کی رائے ہے کہ کیوں جہالت (اودیا) صورت عالم کی علت
مانی جائے۔ وہ بتلاتا ہے کہ صورتِ عالم کی کثرت و تنوع کی تشریح ایک
علت کے مفروضے کے بغیر نہیں ہو سکتی ہے جو اس کا جوہر ہو، چونکہ یہ صورتِ
عالم عارضی ہے وہ حقیقی جوہر سے وجود میں نہیں آسکتی ہے نہ کوئی عارضی
اور منفی چیز اس کو وجود میں لاسکتی ہے چونکہ علانیہ ایسی چیز کسی چیز کی علت
نہیں ہو سکتی اس لیے چونکہ پیدائش عالم کی علت نہ حقیقی ہے نہ غیر حقیقی پس ایسی
کوئی علت ہونا چاہیے جو نہ حقیقی ہو نہ غیر حقیقی، وہ حقیقی نہ غیر حقیقی وجود[2] اودیا ہے۔

وہ اس اصول کا ثبوت دیتا ہے کہ ذات خالص شعور کی نوعیت　۱۱۰
کی ہے (آتمنہ سمویدروپتو) وہ اپنی رائے کا اظہار کرتا ہے کہ پہلے آگاہی
خود کو آشکارہ کرے تو خود ہی فوراً تمام معروضات انکشاف میں آجاتے
ہیں۔ دوسرے اگرچہ آگاہی کی اشیا تبدیل ہوتی ہیں تب بھی
ایک غیر متغیر شعور قایم رہتا ہے خواہ معروض رہے یا نہ رہے اگر
محض آگاہی کے سلسلے پیدا ہوں اور ختم ہوں اور اگر مستقل و مسلسل آگاہی
ہو جو تمام وقت قائم رہے تو ایک آدمی ایک آگاہی اور دوسری
آگاہی میں اختلاف کیسے معلوم کر سکتا ہے مثلاً نیلے و زرد کے مابین۔ وہ اودیا
کا حوالہ دیتا ہے اور اس رائے کی واجبیت کو تسلیم کرتا ہے کہ برہمہ غیر متغیر
ہے اس لئے کہ خود اودیا اپنی فطرت میں ناقابل تعریف ہے یعنی نہ مثبت

---

[1] دیکھو پہلی جلد اس کتاب کی۔ باب دسواں، صفحہ ۴۸۵۔
[2] نیائے مکرند صفحہ ۱۲۲، ۱۲۳۔

نہ منفی اسلئے اس پر کوئی اعتراض نہیں ہوسکتا ہے کہ وہ اپنے وجود کیلئے ہمہ پر منحصر ہے بہرحال یہ ہمہ اودیا کے تعلق کی وجہ سے ہمہ داں متصور ہوتا ہے چونکہ تمام علائق اودیا کی نوعیت کے ہیں اور کوئی ہمہ دانی نہیں ہوسکتی کہ بغیر اضافت علم ہو۔ وہ اپنی نیائے دیپاولی میں انتاج سے ثبوت فراہم کرنے کی کوشش کرتا ہے جاننے کے التباس کے باطل ہونے سے وہ مثال دیتا ہے کہ صورت عالم باطل ہے اس کا طریقۂ بحث کم وبیش مدھوسودن سرسوتی کی اودیت سدھی کے استدلال کے مانند بہت بعد میں ہوا ہے۔ برہمان مالا میں کوئی نئی بات نہیں ہے یہ پچیس صفحوں کی مختصر کتاب ہے ایک شخص خیال کرسکتا ہے کہ اس کی نیائے کرند کے دلائل مختلف صورت و مختلف تاکید کے اس کتاب میں پیش کئے گئے ہیں۔ آنند بودھ کے اکثر دلائل ویدانت مذہب کے متاخر اہل تصنیف نے مستعار لئے ہیں۔ ویاس تیرتھ جو ویدانت کے مدھو مذہب کا پیرو ہے۔ ویدانت مذہب کے معیاری ویدانتی دلائل آنند بودھ اور پرکاشس آتم سے جمع کئے ہیں۔ یہ تردید کی خاطر اپنی نیائے امرت میں داخل کئے ہیں۔ مدھوسودن کی بڑی ضخیم کتاب میں ان دلائل کو تردید کے لئے جمع کیا گیا ہے۔ اس کی تصنیف اودیت سدھی ہے اور پر ان کی تردید رام تیرتھ نے اپنی نیائے امرت ترنگنی میں کی ہے۔ اس تنازعہ کی تاریخ اس تصنیف کی تیسری جلد میں بیان کی جائے گی۔

مہاودیا اور منطقی قواعد کی پابندی کی ترقی

بدھ مت کے پیرو منطقی مباحث کے معقول طریقے کو ناگارجن کے زمانے سے کام میں لا رہے ہیں۔ لیکن یہ صرف بودھوں تک ہی موقوف نہیں ہے اہل نیائے نے ان طریقوں کو اختیار کیا اور واتسیاین، اودیوتکر، واچسپتی

اوداین اور دوسرے اشخاص کی تصانیف سے بخوبی ظاہر ہو چکا ہے خود شنکر نے یہ طریقہ بدھ مت، جین مت، ویششک اور دوسرے نظامات ہند و فلسفے کی تردید میں استعمال کیا ہے اگرچہ ان اہل قلم نے ناگارجن کے دلائل کے معقولی طریقوں کو اختیار کیا تھا لیکن انھوں نے کوئی کوشش نہیں کی کہ ناگارجن کے دلائل کو خالص صوری پہلو میں ترقی دیں۔ مثلاً تعریفات بنانے کی کوشش، جس میں نہایت سختی سے صوری محنت روا رکھی گئی، اور تنقید کی صوریت اور مدرسیت پر غیر معمولی زور دیا۔ ان کا اختتام نیائے اہل تصنیف کی تصانیف پر ہوا مثلاً راگھو ناتھ شرومنی، جگدیش بھٹ آچاریہ، متھورا ناتھ بھٹ آچاریہ اور گدادھر بھٹ آچاریہ، اور یہ بالعموم یقین کیا جاتا ہے کہ سخت منطقی قواعد کی پابندی کا آغاز گنگیش اوپادھیا یا کن میتھیلا نے کیا ہے۔ اور غالباً یہ زمانہ اوائل تیرھویں صدی ہے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ منطقی قواعد کی پابندی دسویں اور گیارھویں صدیوں میں بعض اہل تصنیف کے ہاں شروع ہوئی۔ ایک اہم مثال گیارھویں صدی میں کولارک پنڈت کے قیاس کے مہاودیا طریقے کی تدوین ہے۔ شری ہرش (سنہ ۱۱۸۷ء) سے قبل اس مہاودیا قیاس کا حوالہ نہیں دیا جاتا ہے۔ اس قیاس کے حوالے چت سکھ آچاریہ (سنہ ۱۲۲۰ء) املانند جو ویاس آشرم بھی کہلاتا ہے، (سنہ ۱۲۴۷ء)، انند گیان (سنہ ۱۲۶۰ء) وینکٹ (سنہ ۱۳۶۹ء) شیشل شارنگدھر (سنہ ۱۳۵۰ء) اور دوسروں کے ہاں ملتے ہیں۔ غالباً گیارھویں صدی میں مہاودیا قیاسات کی ابتدا ہوئی اور پندرھویں صدی تک اہل تصنیف

لہ۔ شری ہرش کی کھنڈن کھنڈ کھادیہ صفحہ ۱۸۱ چوکھمبہ ایڈیشن۔

لہ انتوا ایم کھٹہ اسے تدگھٹانیہ توسنی دیدیت وال ادہی کرنانیہ۔ پدارتھوات ہیٹ ودواتی۔ ادی مہاودیا۔ پریوگیہ راپی ویدیتو سدھراپی اوہ تی یا چت سکھ آچاریہ

ان کا حوالہ دیتے یا رد کرتے رہے لیکن تعجب ہے نہ گنیش نہ اس کے کسی پیرو نے جیسے کہ رگھو ناتھ جگدیش، اور دوسرے اشخاص ہیں۔ کیولان وے ای صور انتاج کی نوعیت کے اپنے مباحث میں ان کا مطلق ذکر نہیں کیا ہے۔

۱۲۰ اغلب یہ ہے کہ مہاودیا قیاسات کا سب سے پہلے آغاز کولارک پنڈت نے اپنی کتاب دش شلوکی مہاودیا سوتر میں کیا ہو مہاودیا قیاسات کی سولہ قسموں کی سولہ تعریفات دی گئی ہیں[1] فرض کرتے ہوئے کہ کولارک پنڈت بانی مہاودیا قیاس گیارھویں صدی میں ہوا ہے۔ نہ صرف وادیندر گزشتہ مصنفین کے دلائل کے مہاودیا کی تائید و تردید میں اپنی مہاودیا ڈمبن میں خود حوالے دیتا ہے بلکہ بھگوان سندر سوامی اپنی شرح مہاودیا ڈمبن کی شرح میں دوسرے مہاودیا کے تنقید کرنے والوں کا حوالہ دیتا ہے۔ حال میں پرشوتم دن اور پورن پرگیا کی دو شرحوں کا پتا ملا ہے جو مہاودیا سے متعلق ہیں۔ وینکٹ اپنی نیائے پری سدھی میں مہاودیا، مان منوہر، پر ان منجری اور شری نو اس کا حوالہ اپنی شرح میں دیتا ہے نیائے پری سدھی کی شرح نیائے سار میں ان تصانیف کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ دوری قیاسات (وکرانومان) سے بحث کرتی ہیں[2] اس سے ظاہر ہوتا ہے چار پانچ صدیوں تک مہاودیا قیاسات کی بعض حلقوں میں تائید ہوتی رہی اور گیارھویں صدی سے سولھویں صدی تک

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ کی تتو پردیپکا صفحہ ۱۳ اور صفحہ ۲۰۴ پر تیگ روپ بھگوان کارک پنڈت کا نام لیتا ہے اور سروا مہاودیاس تج چاپاوانیہ پریوگاہ کھنڈیونی یاتی اطانند کی ویدانت کلپ ترو صفحہ ۳۰۴ (بنارس ۱۸۹۵ء) سروا شواو مہاودیا سو۔ وغیرہ۔ انندگیان کی ترک سنگرہ صفحہ ۲۲۔ اور وینکٹ کی نیائے پری سدھی صفحات ۱۲۵، ۱۲۶، ۲۰۳، ۲۷۶ وغیرہ اور تتو مکتا کلاپ اور سرو ارتھ سدھی صفحات ۴۷۸، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۹۱۔ مسٹر ایم آر تلنگ نے ان تمام مہاودیا حوالوں کو مہاودیا ڈمبن کی اپنی تہید میں جمع کیا ہے۔

[1] سلسلۂ گیوکواڑ اورنٹیل جلد دہ ۱۹۲۰ء۔

[2] دیکھو مسٹر تلنگ کی تمہید مہاودیا ودیسیہ۔

تردید ہوتی رہی۔
یہ بخوبی معلوم ہے کہ میماسا اہل تصنیف جیسے کمارل بھٹ اور اس کے تابعین آوازوں کی ازلیت کے قائل تھے جبکہ نیائے اور ویشیشک جو لوگ آچاریہ بھی کہلاتے تھے آواز کو غیر ازلی (انتہ) کہتے تھے مہادویا طریقے قیاس کے مخصوص طریقے ہیں جن کو غالباً کولارک پنڈت نے میماسا کے دلائل کو آوازوں کی ازلیت کی تردید اور آوازوں کی غیر ازلیت ثابت کرنے کے ثبوت کے لئے ایجاد کیا تھا۔ اگر ان قیاسی طریقوں کو صحیح سمجھا جائے تو وہ دوسری قسم کے اطلاق کا ثبوت و عدم ثبوت اور نظریات واصولوں کے کام آتا ہے مہادویا قیاسات کی خصوصی شکل ان کے کیولان وے ای طریقے کے مضمون کو ثابت کرنے کی کوشش ہے بالعموم لزوم (ویاپتی) دلیل (ہیتو) یہ تلازم پروبندم پر مشتمل ہے اور تمام مقامات پر اس کا عدم وجود اگر پروبندم غیر موجود (سادسیابھاودوا ورتی وم) ہے قیاس انتاج جس کو نیائے تسلیم کرتا ہے کہ پروبندم تمام صورتوں میں کلی ہو کہ کوئی بھی ایسی صورت نہو جہاں وہ عدم وجود ہو اور آخر کار یہ دلیل (ہیتو) سے موصوف نہیں ہوسکتا جس کا اس سے توافق ہے گو کہ تمام صورتوں میں اس کا عدم وجود معین کیا جاسکے جہاں پروبندم غیر موجود ہے اور اس کا وجود تمام صورتوں میں ہوتا ہے جہاں پروبندم موجود ہے مثلاً اس قضیے میں کہ یہ قابل بیان یا قابل نام (ایدم ابھی دھیم) ہے اس لئے کہ قابل علم (پرمیت وات) ہے، پروبندم اور دلیل دونوں اس قدر کلی ہیں کوئی ایسی صورت نہیں ہے جہاں ان کے لزوم کی سلبی امثال سے جانچ کی جائے مہادویا قیاسات اس قسم کے کیولان ویئی انتاج کی صورہیں۔ اس کی سولہ مختلف اقسام ہیں اس سے یہ فائدہ ہے کہ یہ اُن سے متلازم ہیں کہ وہ کیولان ویئی صورقیاس ہونے کے سبب سے دلیل و پروبندم پر تنقید کچھ آسان کام نہ ہوتا کہ ان کے توافق کے نقائص یا چوک کو ظاہر کیا جائے اس لئے کہ ان کے بارے میں سلبی امثال میسر نہیں آتی ہیں اس غرض سے یہ

۱۲۱

ممکن ہوا کہ کیولان وے ای صورت خیال غیر ازلی آواز کے ایجاب پر قابل اطلاق ہے کولارک نے سولہ مختلف طریقوں کے قضایا کو مدون کیا ہے کہ کیولان وے ای طریقوں پر موضوع کے بارے میں ایسا ایجاب کیا جاسکتا ہے کہ اُس کے اثر سے آواز کی عدم ازلیت وجوباً نتیجے کے طور پر مستخرج ہوتی ہے دوسرے امکانی چارۂ کار رد کر دیے گئے۔ یہ استناج تک راست پہنچتا ہے جس کو مہاودیا کے تنقید کرنے والوں نے دوری قیاس قرار دیا ہے پس مہاودیا سے وہ طریقۂ قیاس مراد ہے کہ ایک خصوصی پروبندم مطلوب ہے جس کو موافقت واختلاف کے مشترکہ طریقے سے ثابت کرنا ہے (ان دیہ وتی ریکی۔ سادھیہ۔ وشیشم وادیا ابھی متم سادھیتی) جو جزوی پروبندم کے وجود کے ضروری اطلاق سے ثابت کیا جاتا ہے۔ موضوع میں ہیتو کی موجودگی کیولان دے ای طریقوں پر ایجاب کی جاتی ہے (اکیول انووینی ویاپکے پرورت مانو ہیتو) دوسرے الفاظ میں جو دلیل پروبندم میں موجود ہے لاینفک طور پر موضوع (پکش) میں قایم ہے اور بغیر ناکامی (قضیہ ۱ ثابت (سادھیتا) ہوتی ہے۔ بوجہ امر واقعہ کہ پروبندم کا ناکام نہ ہونے والا وجود موضوع میں موجود ہے صرف ایک مفروضہ ممکن ہے (قضیہ ۲) یعنی ایک پروبندم کا ایجاب دوسرے موضوع میں (یعنی پروبندم کا ایجاب "غیر ازلیت" موضوع کے لیے "آواز") جو بالعموم موافقت واختلاف کے راست طریقے سے حاصل کیا جاتا ہے۔ (قضیہ ۳) یہ مہاودیا قیاس کی ایک مثال سے سمجھ میں آسکتا ہے یہ کہا گیا ہے کہ دلیل واقفیت (مے یتو) جیسے کہ ذات ہے جو دوسرے تمام معروضات کی تمام ازلی وغیر ازلی تعلقات سے بجز آواز غیر متلازم ہے۔ اور غیر ازلی عینیت سے متعلق ہے (آتما شید تر انیتہ۔ نتیہ یہ ورت تت ان ادھکر نانیتہ۔ ورتی دھرم دان مے یت۔ وادگھٹ وت) پس ذات کی وصفی جزو الحاق کہ وہ تمام کیفیات سے معری ہے جو کہ تمام دوسری ازلی وغیر چیزوں سے بجز آواز تعلق نہیں رکھتی ہے نتیجہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ یہ ایک غیر ازلی

۱۲۲

کیفیت یہ تعلق آواز باقی ہے جس سے وہ وابستہ ہے اور اس وصفی جزو میں یہ خیال ترک کر دیا گیا تھا کہ آواز اس کی حد میں نہیں ہے۔ اور چونکہ بہت سی نسبتیں نیائے کے نقطۂ نظر سے بطور کیفیات بحث میں آچکی ہیں جیسے ذات کی آواز سے غیر ازلی نسبت یہ ان کا باہمی اختلاف یا ان کا باہمی سلب (اینونیہ آبھاؤ) ہو سکتا ہے اگر ذات بلا حجت ازلی تسلیم کی جاتی ہے کہ وہ غیر ازلی کیفیت یا نسبت آواز سے رکھتی ہے۔ تو ایک قیاس سے آواز غیر ازلی ہے چونکہ دوسری غیر ازلی نسبتیں جو ذات دوسرے غیر ازلی معروضات سے رکھتی ہے اور دوسری تمام ازلی نسبتیں دوسرے ازلی معروضات سے رکھ سکتی ہے تو وہ تمام دوسری نسبتیں تمام ازلی و غیر ازلی معروضات سے بجز آواز مشترکا رکھ سکتی ہے۔ وصفی فقرے سے ابھی غور ہو چکا ہے کہ عدم قاصر و لاینفک غیر ازلی کیفیت جو ذات رکھ سکتی ہے سلبی امثال کی موجودگی میں وہ نسبت آواز سے ہے۔ لیکن اگر غیر ازلی کیفیت آواز کی نسبت سے رکھتی ہے تو صرف ایک قیاس کے تحت ایسا ہو سکتا ہے یعنی آواز خود غیر ازلی ہو اس لیے کہ ذات تو مسلمہ طور پر ازلی ہے اس بالواسطہ و دوری طریقۂ قیاس کو مہادویا کہتے ہیں مہادویا قیاس کی سولہ اقسام کے قضایا کی مثالوں کا اضافہ فضول ہے وہ تمام تھوڑے سے تغیر سے اسی اصول پر قایم ہیں۔

وادندر نے اپنی مہادویا وڈمبن میں قیاس کے ان اقسام کی تردید کی ہے اور معلوم نہیں ہوتا ہے کہ وادندر کی تنقیدات کے بعد اس کی تنقیدات کی تردید کی ہو اور ان کا احیا کیا ہو۔ وادندر اپنی مہادویا وڈمبن کے پہلے باب کے ختم پر کہتا ہے "ہر کنکر نیایا چاریہ۔ پرم پنڈت۔ بھٹ وادندر" اور اپنی تصنیف کے اختتامی بیت میں یوگیشور کا حوالہ دیتا ہے کہ وہ اس کا رہبر ہے مذکورہ خطابات ہر کن کر اور نیائے آچاریہ وغیرہ سے نہیں معلوم ہوتا ہے اس کا اصلی نام کیا تھا مسٹر تلنگ مہادویا وڈمبن کی تمہید میں بتلاتے ہیں کہ اس کا شاگرد بھٹ راگھو بھاسر جن کی نیائے سار کی شرح نیائے سار وچار

۱۲۳ میں اس کا نام مہا دیو بتلاتا ہے پس وادیندر کا اصلی نام مہادیو تھا باقی سب اس کے القاب ہیں۔ بھٹ راگھو کہتا ہے کہ وادیندر کے باپ کا نام سارنگ تھا، بھٹ راگھو خود اپنا زمانہ تنک سمت میں بتلاتا ہے اس فقرے کے دو مختلف مفہوم ہوسکتے ہیں کہ دو مختلف تاریخیں ہوتی ہیں یعنے ۱۲۵۲ء اور ۱۳۵۲ء۔ لیکن اس واقعے سے اندازہ کرتے ہیں کہ وادیندر شاہ شری سمبہ (جو سنگھن بھی کہلاتا ہے) کا مذہبی مشیر تھا جو ۱۲۱۰-۴۷ء تک دیوگری پر حکمران تھا۔ اور غالباً وہ ونکٹ (۱۲۶۷-۱۳۶۹ء) سے قبل ہوا ہے جو اس کی مہادو یا وڈمبن کا حوالہ دیتا ہے۔ مسٹر تلنگ خیال کرتے ہیں کہ بھٹ راگھو کا زمانہ ۱۲۵۲ء قرار دیں اور وہ چونکہ وادیندر کا شاگرد ہے اور اس کے زمانے سے ستائیس کم کرکے وادیندر کی تاریخ ۱۲۲۵ء نکال سکتے ہیں یہ تاریخ اس رائے سے موافق ہے جو اس کو شاہ شری سمبہ کا مذہبی مشیر قرار دیتی ہے۔ وادیندر اوداین (۹۹۴ء) کا حوالہ دیتا ہے اور شیوادتیہ مشرا (۹۷۵-۱۰۲۵ء) کا حوالہ دیتا ہے اور مسٹر تلنگ وادیندر کی دو تصانیف کا حوالہ دیتے ہیں یعنی رس سار اور کناد سوتر نبندھ اور ان حوالوں سے استدلال کرتے ہیں جو وادیندر کی مہادویا وڈمبن میں ہیں کہ یہ دونوں کتابیں بھی مہادویا کی تردید میں لکھی گئی ہیں وادیندر کی مہادویا وڈمبن کے تین باب ہیں۔ پہلے باب میں وہ مہادویا قیاسات کی تشریح کرتا ہے اور دوسرے اور تیسرے باب میں ان قیاسات کی تردید کرتا ہے وادیندر کی مہادویا وڈمبن پر دو شرحیں ہیں ایک شرح انندپورن (۱۶۰۰ء) کی مہادویا وڈمبن و یاکھیان ہے اور دوسری بھون سندر سوامی (۱۴۰۰ء) کی [illegible] ویاکھیان وی پیکا ہے۔ ان کے سوا بھون سندر سوامی نے ایک مختصر کتاب بگھو مہادویا وڈمبن اور ایک شرح لکھی ہے ایک غیر مشہور مصنف نے مہادویا دشں اشلوکی ویورن پر مہادویا ویورن ٹپ پن شرح لکھی ہے۔

وادیندر کی تنقیدات کے اصلی نقاط یہ ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک خاص دلیل (ہیتو) ہو جس کے سلبی امثال نہ ہوں (کیول انوئی کے ابی ہیتیر اونزوئکتم اشکیہ توات) یہ ثابت کرنا دشوار ہے کہ ہر موقع پر کوئی ایک خاص کیفیت موجود ہو اور ایسی کوئی مثال نہ ہو جہاں وہ خاص کیفیت واقع نہ ہو

تیسرے باب میں وہ ثابت کرتا ہے نہ صرف یہ ناممکن ہے کہ کیولان وے ای ہتو نہ ہوں بلکہ کیولان وے ای ہتو کی بنیاد پر متناقض دلیلوں (سو دیاگھات) کے مغالطات اور حد اوسط (انی کانیتک تیو) کے عدم حصر کامل کے مغالطات اور اسی قسم کے مغالطات کا دائرہ وسیع ہو جائے گا وہ یہ بھی تبلاتا ہے کہ کس طرح یہ تمام مغالطات کولارک پنڈت کے ایجاد کردہ تمام مہاودیا قیاسات پر منطبق ہوتے ہیں ہمارے موجودہ مقصد کے تحت وادیندر کی کامل منطقی بحث میں پڑنا فضول ہے اور مہاودیا قیاسات جو یہاں مطلب سے دور معلوم ہوتے ہیں اس غرض سے دیے گئے ہیں کہ ان کو اول منطقی شری ہرش نے مدون نہیں کیا بلکہ اس سے چند صدی قبل بھی رائج تھے اگرچہ شری ہرش ان سب میں نمایاں ہے جس نے مدرسی طریقوں کو فلسفے پر منطبق کیا۔ ۱۲۴

پس معلوم ہوا کہ منطقی قیاس پر اصرار کرنے کا طریقہ فلسفے میں نیائے ویدانت اور بودھ مت مثل ناگارجن اور آریادیو اور دوسروں سے تو ریثاً چلا آرہا ہے جو تیسری و چوتھی صدی تک جاری ہے اور پھر ان کے متاخر جانشین اہل علم پانچویں و چھٹی و ساتویں صدیوں تک آتے رہے لیکن آٹھویں و نویں و دسویں صدیوں میں ایسی ہموار ترقی معلوم ہوگی کہ نیائے کے اہم اہل علم جیسے وات سایئن ادیوتکر، واچسپتی مشرا" اور اودائن اور دوسرے ویدانتی مصنفین جیسے کہ استاد اعظم شنکر آچاریہ اور واچسپتی مشرا اور راتند بودھ تیی" لیکن تجریدی خالص منطقی قیاس کا دور اواخر گیارھویں صدی کولارک پنڈت یا اواخر گیارھویں صدی کے منصفین مان منوہر اور پرمان منجری سے شروع ہوتا ہے اور بہت سے دوسرے مصنفین کام کرتے رہے یہاں تک کہ اوائل تیرھویں صدی تک ہم پہنچ کر گنیش تک آتے ہیں جس نے اپنی ذہنی طباعی اور جودت سے او پچ چھید کتا کے جدید تصورات سے باریکیوں اور دقائق کو کمال کو پہنچا دیا اور ویاپتی کے بعد نئے طرز کو جاری کیا۔ اس کے متاخر جانشینوں نے اس کام کو کامیابی سے جاری رکھا یہ منطق کے جدید مسلک کے بڑے بڑے اساتذہ میں (نوے نیائے)

جیسے رگھو ناتھ سرومنی جگدیش بھٹ آچاریہ، گدادھر بھٹ آچاریہ اور دوسرے اشخاص، ویدانت کی جانب سے شری ہرش سنہ ۱۱۸۰ء نے اس قیاسیت کو ترقی دی۔ اور ویدانتی چت سکھ سنہ ۱۲۲۰ء (جس کا وادیندر ہم عصر ہے) انند گیان یا انند گری سنہ ۱۲۶۰ء اور دوسرے چھوٹے چھوٹے اہل منطق ہوتے رہے یہاں تک کہ سترھویں صدی میں ہم نرسمہ آشرم اور مدھوسودن سرسوتی تک پہنچ جاتے ہیں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ شری ہرش کی صوری تنقیدات نے اہل نیائے میں نئی بیداری کی روح پھونک دی۔ جنھوں نے اپنی توجہ تعریفات کی صحت پر صرف کی اور اپنے مباحث کو صوری صحت و درستگی کے مطابق پابند طریقوں سے مرصع کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جدید مبادی کا جمع کرنا، جدید مسائل کی تحقیق یا نئے تجربات کرنا، یا جدید طریقوں کا دریافت کرنا، بالکل ترک کر دیا جو حقیقی فلسفے کی ترقی کے لئے لازمات سے تھا۔ اور جب انھوں نے خالص منطقی طریقوں سے اپنے مباحث میں کامیابی سے کام لینا شروع کیا تو تمام ویدانتی افراد کے لئے لازمی ہوا کہ اس نئے قیاس کو قدیم آرا کی حمایت کے لئے حاصل کریں اور فلسفے میں جدید مسائل کی تحقیق کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ ویدانت نظام فکر کی تاریخ میں منطقی قیاسس کی معقولی ترقی آٹھویں، نویں، دسویں، گیارھویں صدی میں ادنی درجے پر تھی اور اہل بودھ اور اہل میماسا اور اہل نیائے سے ویدانت مناظرے اور مباحثے بالعموم تجربے تحلیل اور ویدانت کے نقطۂ نظر سے، ہوا کرتے تھے اور فلسفے کا عام حوالہ ہوتا تھا لیکن بارھویں و تیرھویں صدی میں نیائے اور وشنی شیک سے مناظرے ہوا کرتے۔ اور منطقی قیاسات کے تصورات تمام دوسرے خیالات پر غالب رہے۔ تنقیدات سے مراد صرف نیائے وی شنی شیک تعریفات کی تنقید تھی۔ اور اس کے متوازی ایک جدید قوت ان صدیوں میں رامانج اور اس کے پیروان کے تصانیف اور بعد کی صدیوں میں مدھو وشنو مصنف اعظم کے پیرووں میں اہل ویدانت (شنکر مذہب) کے خلاف پرزور طریقے پر جاری تھی کہ ویدانت پر سخت سے سخت تنقید کی جائے۔ لیکن منطقی قیاسیت کے طریقے کو اس زمانے میں ایسی فوقیت حاصل ہو گئی تھی کہ وشنو کے پیروان نے

۱۲۵

بہت سے نئے نئے خیالات اور جدید نقاط نظر فلسفے میں پیدا کئے تاہم منطقی قیاسیت کے طریقے کی معقول مباحث میں اہمیت کم نہیں ہوئی۔

شری ہرش ۱۱۵۰ء کی ویدانتی معقولیات

شری ہرش بارھویں صدی کے وسط میں ہوا ہے اور نیائے کا بڑا مصنف اوداین دسویں صدی کے آخر میں ہوا ہے اس کی لکشناولی[1] کے اختتامی حصے سے معلوم ہوتا ہے۔ اکثر شری ہرش اوداین کی تعریفوں کی تردید کرتا ہے اس کا لازمی نتیجہ ہے کہ وہ اس سے بعد ہوا ہے، مشہور منطقی گنیش ساکن متیلا شری ہرش کا حوالہ دے کر اس کی رایوں کی تردید کرتا ہے اور گنیش کا زمانہ ۱۲۶ سن ۱۱۷۸ء ہے شری ہرش اس سے قبل ہوا ہے پس شری ہرش اوداین کے بعد اور گنیش سے قبل ہوا ہے گویا دسویں و گیارھویں صدی کے مابین ہوا ہے وہ اپنی تصنیف کے آخر میں کہتا ہے کہ شاہ قنوج نے اس کو اعزاز بخشا۔ غالباً یہ بادشاہ جے چندر والی قنوج ہوگا جو ۱۱۹۵ء[2] میں تخت سے اتارا گیا ہے۔ اپنی شاعرانہ تصنیف نیش دھ چریت میں وہ اپنی بہت سی تصانیف کا ذکر کرتا ہے جیسے ارنیو ورنن، گوڈ رویش کل پرتس ستی، اسھاسانک چریت و جے پرشستی، شیو شکتی سدھی، استھیر سے ویچارن، چھند پرشستی، ایشور بھی سن دھی نچن لیہ کاویہ[3] یہ واقعہ کہ گوڑ کے بادشاہوں کی مدح میں یہ تصنیف کی ہے

---

[1] ترکام ہراں کا (۹۰۶) پڑ ہی تیشو اتی تیشو شکال تہتہ-
واشیو دئے ناش چکر سے سو لبو دھام نمشا ولیم -
لکشناولی صفحہ ۷۲، سندلال گوسوامی ایڈیشن بنارس سنہ ۱۹۰۰ء -

[2] انند پورن کھنڈن کھنڈ کھادیہ کی اپنی شرح کھنڈن پھکیکا میں تشریح کرتا ہے کہ:
کانیے کب جیسو ربطور کاشی راجہ یعنی شاہ کاشی یا بنارس ہے۔

[3] بہر حال ان میں سے کوئی بھی دستیاب نہیں۔

یہ شک ہوسکتا ہے کہ وہ ان پانچ براہمنوں میں سے ہے جن کو گیارھویں صدی کے اوائل میں آدی شور نے قنوج سے بنگال بلایا تھا۔ تو اس زمانے کا لحاظ کرتے ہوئے وہ جے چندر سے وابستہ نہیں ہوسکتا جس کو 1195ء میں تخت سے اتار اگیا ہے شری ہرش کی سب سے اہم تصنیف اس کی کھنڈن۔کھنڈ۔کھادیہ ہے (اس کے لغوی معنی یہ ہیں تردید کی مٹھائیاں) جس میں وہ نیائے نظام کی تمام تعریفات کی تردید کرتا ہے اور تجربے کے مقولات کی حقیقت کی تائید کرتا ہے اور ثابت کرتا ہے کہ عالم اور تمام عالمی تجربوں کا وجود محض مظہری ہے اور ان کے پیچھے کوئی حقیقت نہیں ہے صرف حقیقت خالص شعور کے خود درخشاں برہمہ کی ہے[1]۔ اس کا اعتراض نیائے کے خلاف ہے جس کے نزدیک جو چیز معلومہ ہے اس کی بخوبی معرفہ حقیقی ہستی ہے۔ شری ہرش کی اصل بحث یہ ہے کہ وہ تمام جو معلومہ ہے ناقابل تعریف اور غیر حقیقی ہے چونکہ اس کی نوعیت مظہری ہے اور وہ ایک اضافی وجود سے موصوف ہے جو رسوم، امور وصفی اور اقبال کے عملی طریقوں پر منحصر ہے اگرچہ اس کا بڑا اعتراض نیائے کے خلاف ہے لیکن اس کی

127

[1] شری ہرش اس تصنیف کے آخر میں کہتا ہے کہ اس نے اس کتاب کو عمداً پیچیدہ کردیا ہے تاکہ استاد کے بغیر امداد آسانی سے اس کی دشواریاں سمجھ میں نہ آسکیں ذگرنتھ۔گرنتھی تیہ ا ہ کوچت کوچد اپی نیاسی ہریت نان مایا۔پراگ یم منیہ۔مناہٹھین تیھی تی ماسمن کھکہ کھیلتو۔شردھا رادھہ گرو ہ شلتھمک رت دِ رڑھہ گرنتھ سماسادیت۔تواے تت ترکوسوامی مجن سکمیشو آسن جنم سجنہ (کھنڈن کھنڈ کھادیہ صفحہ ۱۳۴۱ چوکھمبہ سنسکرت بک ڈپو بنارس ۱۹۱۴ء) اس مشہور تصنیف کی بہت سی شرحیں لکھی گئی ہیں جیسے پرمانند کی کھنڈن منڈن، بھوناتھ کی کھنڈن منڈن، رگھوناتھ شرومنی کی دیدھیتی، وردھمن کی پرکاش، ودیابھرنی کی ودیابھرن ودیاساگر کی ودیاساگری پدم ناتھ پنڈت کی کھنڈن ٹیکا، شنکر مشرا کی انندوردھن، شبھنکر کی شری درپن، چترسکھ کی کھنڈن مہاترک، پرگل یما مشرا کی کھنڈن کھنڈن، اور پدمنابھ کی ششیہ ہیتےشنی، گوکل ناتھ اودپادھیائے کی کھنڈن کتھار ہے۔ نیائے کے پیروؤں نے اپنی کھنڈنو ددھار

تنقید ناگارجن کے تردیدی طریقے کے مانند ہے جو تھوڑے سے تغیر سے ہر دوسرے نظام کے خلاف استعمال ہو سکتی ہے جو لوگ، اس غرض سے اعتراض کیا کرتے ہیں کہ ایجابی تعریف قایم ہو وہ دوسرے مذاہب کی آرا یا تعریفوں پر اعتراض کرتے ہیں لیکن شری ہرش کو اور دہریوں کو صرف تردید تعریف میں دلچسپی ہے پس اس کی معقولی بحث دوسرے نظامات کی تعریفوں اور تمام رایوں کے خلاف درست ہوگی۔[1]

وہ قضیے سے شروع کرتا ہے کہ ہماری آگاہیوں کو اسی کی ضرورت نہیں ہوتی کہ وہ مزید طور پر معلوم ہوں یا علم کے کسی فعل کے معروضات ہوں۔ ویدانتی تصوریہ کا بودھی تصورین سے یہ فرق ہے موخر الذکر کے نزدیک ہر چیز غیر حقیقی و ناقابل تعریف ہے حتیٰ کہ وقوف (وگیان) بھی مستثنیٰ نہیں لیکن ویدانت کے ہاں وقوف کا استثنا ہے اور اس کے نزدیک سوائے علم یا آگاہی کے تمام عالم ناقابل تعریف ہے (خواہ موجود یا غیر موجود) (سد اسد بھیام ورلکشنم) اور غیر حقیقی ہے تمام تجربات اور عالم کی تمام چیزوں کی نوعیت ناقابل بیان ہے (مے یہ سوبھاوانو گامِن یام انروچنی تیام) اور کوئی کیسا ہی لائق یا ہنرمند ہو اس کی تعریف کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔ جس کی نوعیت یا وجود ناقابل تعریف ہو۔ شری ہرش ثابت کرتا ہے کہ چیزوں یا مقولوں کی تمام تعریفات جو نیائے کے اہل علم نے پیش کی ہیں تمام کی تمام ناقص و ادنیٰ ہیں حتیٰ کہ یہ وہ تعریفات ہیں جن کو منطقی مباحث و تعریفات کے قوانین کے مطابق اہل نیائے نے تسلیم کر لیا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اسکی تردید میں لکھی ہے جسکی شہادت ایک متاخر واچسپتی (۱۲۵۰ء) کی تصنیف سے ملتی ہے۔

[1] شری ہرش خود تسلیم کرتا ہے کہ اس کی تنقید میں ناگارجن کی تنقیدوں کے مثل ہیں وہ کہتا ہے تتھاہی یدی ورشنے شونیہ وادانروچنی یہ۔ پکش یور آشریئے تم تداناہ وا موشام نربادھیو سردیتی ناوغیرہ۔

کھنڈن کھنڈ کھادیہ صفحات ۲۹-۳۰ سنسکرت بک ڈپو چوک بنارس۔

اگر کوئی تعریف نہ قائم رہ سکے نہ تائید حاصل کر سکے تو وجوباً یہ لازم آتا ہے کہ تعریفات
نہیں ہوسکتیں دوسرے الفاظ میں یہ کہ مظہری عالم کی تعریفات کا امکان نہیں ہے
مظہرات عالم اور ہمارے تمام تجربات اس کی بابت ناقابل تعریف ہیں پس
ویدانتی کہہ سکتا ہے کہ غیر حقیقت عالم ثابت ہوگئی۔ کسی چیز کو دلائل سے
حقیقی ثابت کرنے کی سعی فضول ہے۔ انھی قواعد پر دلائل غلط ثابت ہوسکتے
۱۲۸
ہیں جن پر وہ منحصر ہیں اگر کوئی کہتا ہے کہ شری ہرش کے دلائل خود قابل
اعتراض ہیں اور صحیح نہیں ہیں اور یہ خود اس کی بحث کو قائم کرتے ہیں۔ اسلئے
کہ شری ہرش اپنے دلائل کو حقیقی نہیں سمجھتا، اور ان میں بحث کرتا ہے بغیر
اس مفروضے کے وہ حقیقت ہیں یا غیر حقیقت یہ بحث کی جا سکتی ہے کہ دلائل
کو پہلے حقیقی سمجھا جائے پھر بحث کرنی امکانی ہوگی۔ لیکن ایسی حقیقت پرمان
یا ثبوت کے جواز کے ذرائع کے بغیر قائم نہیں ہوسکتی اور پرمانوں کے
کام میں لانے کے لئے اور دلائل کی ضرورت ہوگی، اور ان کو مزید پرمانوں
کی تو یہ سلسلہ ختم نہ ہوگا۔ اگر ان دلائل کو مخالفین کے اصولوں کے مطابق استعمال
کیا جائے کہ ان کی تعریفوں کو رد کیا جائے تاکہ وہ باطل معلوم ہوں اس کا
یہ مطلب ہوگا کہ مخالفین خود اپنے اصولوں کی تردید کرتے ہیں۔

پس ویدانتی دلائل اُن کی حقیقت کی تردید کرنے میں موثر ہوں گے
ویدانت تو مخالفین کی حیثیت اور تعریفوں کی تردید میں مشغول ہے جب تک
مخالفین فتح یاب ہوں کہ خود کے مدافعت کے مقامات کی ویدانت حملوں
سے بچاؤ کریں۔ ویدانت کے نقطۂ نظر کی تردید نہیں ہوتی ہے۔ ہمارے
تجربے کا کثیر عالم ناقابل تعریف ہے اور برہمہ واحد و مطلق و آخری
حقیقی ہے۔

شری ہرش کہتا ہے کہ آخری وحدت خود محتاج ثبوت ہے خود
طلب ہی ثابت کرتی ہے کہ تصور آخری وحدت موجود ہے اگر اس تصور
کی تحقیق نہ ہو تو کوئی شخص اس کا ثبوت مانگنے کا خیال نہ کرے گا۔ اگر یہ تسلیم
ہے کہ تصور مطلق وحدت محقق (پرمیت) ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے

آیا تحقیق صحیح علم ہے (پرمان) یا غلطی (اپرمان) ہے۔ اگر یہ تصور صحیح ہو تو جو کچھ اس سے پیدا ہو وہ صحیح طور پر دریافت نہیں کیا جا سکتا کہ باطل اظہار میں ثبوت بہم پہنچائے۔ یہ حجت کی جاتی ہے اگرچہ نیائے اس کو باطل سمجھتا ہے جس کو ویدانت صحیح سمجھتا ہے پس ویدانت کو وہ طریقہ یا وہ ذریعۂ ثبوت حسن سے وہ صحیح تصور تک پہنچا ہو ثابت کرنا چاہئے بہر حال

۱۲۹ ویدانتی اس کا انکار کریں گے تصور مطلق وحدت صحیح ہو سکتا ہے تاہم جس طریقے سے ایک شخص اس تصور تک پہنچتا ہے وہ غلط ہو مثلاً پہاڑی پر آگ ہے تاہم اگر کوئی نتیجہ نکلتا ہے کہ ایسی آگ کا وجود کہر سے ہے جو دھواں معلوم ہوتا ہے تب ایسا انتاج باطل ہے اگرچہ تصور آگ خود صحیح ہے۔ مخالفین کی جانب سے ایسے مطالبات کی بحث کو ترک کر کے ویدانتی کہتا ہے کہ اپنشد حقیقت کی آخری وحدت کی صداقت کا اظہار کرتے ہیں۔ تمام چیزوں کی آخری وحدت کی تعلیم اپنشدوں میں دی گئی ہے ہمارے ادراکی تجربے کی نفی کثرت سے نہیں کی جا سکتی اس لئے کہ ہمارا ادراک وقتی انفرادی چیزوں سے بحث کرتا ہے بس ماضی و حال و مستقبل کا تمام چیزوں پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ اور نہ اس واقعے کو قائم کر سکتا ہے کہ وہ تمام آپس میں مختلف ہیں بدیہی ادراک حال کے تجربے پر اطلاق ہوتا ہے وہ تمام چیزوں کی وحدت کے قضیے کی تردید کا مجاز نہیں جس کی تعلیم اپنشدوں نے دی ہے۔ شری ہرش کہتا ہے کہ ہمارے تجربے کی چیزوں کا ادراک خود ادراکی معروض کے اختلاف کی تحقیق نہیں کرتا ہے جو ہمارے مابین ہے بلکہ اختلاف معروضات کی تحقیق کرتا ہے۔ انکشاف علم بھی اس کے اختلاف کو عالم کی دوسری چیزوں سے ثابت کرنے میں قاصر رہتا ہے دوسری چیزوں سے اشیائے مدرکہ کا اختلاف اپنی نوعیت میں بطور سروپ بعید کے ظاہر نہیں ہوتا اور وہ اختلاف بھی ظاہر نہیں ہوتا جو معروضات کی نوعیت میں ہو اور جس کو مختلف کہا گیا ہے اگرچہ صورت ہو تو باطل و غلط ادراک چاندی کا

معروض سے اپنے اختلاف کو ظاہر کرے گا (گھونگا) جس پر باطل چاندی کا اطلاق کیا گیا ہے اس طریقے سے شری ہرش غیر ثنویت کے موضوع کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ ویدوں میں ہے کسی دوسرے قوی ثبوت سے اس کی تردید نہیں ہوئی ہے بہت سے دلائل لفظی ہیں یہاں ان کو ترک کرنا ضروری ہے اس تصور پر زور دیا جاتا ہے کہ یہی اختلاف ان چیزوں کے مابین جو اوراک ہوئی ہیں نہ خیال پیدا کرتے ہیں نہ دلالت کرتے ہیں کہ انکو واحد عینی حقیقت (جیسا اپنشدوں میں اثبات کیا گیا ہے) نہ خیال کیا جائے، کہ وہ اپنے جوہر یا اپنے مجموعے میں چیزوں کے ہمارے ترقی یافتہ اور بہتر علم کا نتیجہ نہ سمجھا جائے۔ اگر ادراک سے کوئی چیز ثابت نہیں ہوسکتی تو خود انتاجات نہ خود قائم ہو سکتے ہیں نہ اس غیر ثنویت کی تردید کر سکتے ہیں جس کی تعلیم اپنشدوں میں دی گئی ہے۔ ہمارے عالمی مظہری تجربے میں ہمارے نفوس ہمیشہ تصور اختلاف سے مرتسم ہوتے ہیں شری ہرش کہتا ہے کہ محض تصور کی موجودگی اس کی حقیقت کو ثابت نہیں کر سکتی الفاظ اپنے تصور کو پیدا کر سکتے ہیں کہ وہ مطلقاً غیر موجود چیزوں کا حوالہ دیتے ہوں۔ ۱۲۰

مزید برآں تصور اختلاف کی تعریف دشواری سے ہو سکتی ہے اگر وہ ان تمام چیزوں کی وجوبی نوعیت کے اندر داخل ہے جو مختلف ہیں تب وہ اختلاف چیزوں کی نوعیت سے مماثل ہوگا جو اس سے مختلف ہیں اگر ان چیزوں سے اختلاف مختلف ہے جو مختلف ہوں تب ایک اضافت اختلاف اور اشیائے مختلفہ کے درمیان قائم کرنے کی ضرورت ہوگی اس کے لئے دوسرے سلسلے کی اور پھر اس کے لئے دوسرے کی یوں ہی سلسلہ جاری رہے گا وہ کہتا ہے کہ اختلاف پر امکانی مختلف آرا سے غور ہو سکتا ہے پہلے اختلاف کو چیزوں کی نوعیت میں فرض کر و لیکن ایک اختلاف جو چیزوں کی نوعیت میں ہے جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں ان سب ان سب کو ایک میں شامل کرنا چاہیے کیونکہ کوئی اختلاف چیزوں کے بغیر حوالے کے نہیں ہو سکتا جن سے وہ مختلف ہیں اگر کتاب کہنے سے ہماری مراد

کتاب رکھنے سے ہماری مراد میز سے اختلاف کرنا ہے تو میز کو کتاب کی نوعیت
میں داخل ہونا چاہئے۔ اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ میز کتاب سے مماثل ہے
اختلاف کو کسی چیز کے طور پر بیان کرنے کا کوئی مفہوم نہ ہوگا جب کہ ایسے
اختلاف کا تعین صرف دوسری چیزوں کے حوالے سے ہو سکتا ہے اگر
اختلاف ہی چیز کی نوعیت ہو تو ایسی نوعیت کا دوسری اشیا سے معین کیا جانا
غیر ضروری ہے ایک چیز مثلاً ایک کتاب کی تحقیق کی گئی کہ یہ میز سے مختلف
ہے یہاں اختلاف کی نوعیت یہ بیان کی جاسکتی ہے کہ ایک کیفیت موجود
ہے جو میز سے مختلف ہے لیکن کیفیت امتیاز کا کوئی مفہوم نہ ہوگا جب تک
"میز" اس کے ساتھ شامل نہ کی جائے۔ اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ اس کیفیت
امتیاز سے کتاب مماثل ہے تو اس سے میز مستقل طور پر کتاب کی اصلیت
میں داخل ہو جائے گا اس لئے کہ میز امتیاز کی مرکب کیفیت کا جزو ہے
جس کا لازمی مفہوم میز سے امتیاز کا ہوگا۔ پس اس رائے سے دوسری
تمام چیزیں کتاب سے ممیز کی جاسکتی ہیں یہ امر تمام چیزوں کے جوہر ہی
میں داخل ہے، یہ ایک ایسا نتیجہ ہے جو خود تصور اختلاف کی ہی تردید
کرتا ہے، یہ بھی بتلایا جاسکتا ہے کہ تصور اختلاف قطعی چیزوں کے تصور سے
جس طرح کہ وہ سمجھ میں آتی ہیں یا ان کا ادراک ہوتا ہے غیر متعلق ہے۔
تصور اختلاف خود کتاب اور میز کے تصور سے مختلف ہے خواہ انفرادی ہو یا
اجتماعی کتاب اور میز کا مشترکہ تصور اس تصور سے الگ ہے "کہ کتاب
میز سے مختلف ہے" اس لیے کہ کتاب کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری
نہیں ہے کہ ایک شخص پہلے کتاب اور میز کے اختلاف سے واقف ہو۔ علاوہ
ازیں ایک مفہوم کے لحاظ سے تصور اختلاف کہا جاسکتا ہے کہ ہماری انفرادی
چیزوں کے سمجھنے میں رہنمائی کرتا ہے۔ ایسی انفرادی چیزوں کے مفہوم کے ساتھ
یہ تصور وابستہ نہیں ہے کہ اس اختلاف کی بنا پر انفرادی چیزیں مدرک ہوتی ہیں
دو چیز مثلاً گائے اور نیل گائے کے مابین مماثلت یا یکسانیت کے باعث انسان
شناخت کر سکتا ہے کہ فلاں جانور نیل گائے ہے لیکن جب وہ خیال کرتا ہے کہ

١٣١

وہ جانور نیل گائے ہے تو ہمیشہ اس وجہ سے خیال نہیں کرتا کہ چونکہ وہ گائے سے مشابہ ہے اس لیے نیل گائے ہے ایک جانور گائے یا نیل گائے ہے اس کا نفسیاتی تصفیہ اس امر کو پیدا کرنے والی علت کی راست شرکت کے بغیر فوراً ہو جاتا ہے پس اگرچہ مختلف انفرادی چیزوں کو سمجھنے کے لیے تصور اختلاف ذمہ دار قرار دیا جا سکتا ہے۔ لیکن انفرادی چیز کے سمجھنے میں تصور اختلاف اس کے کوئی لازمی جزو کے طور پر شامل نہیں ہے پس یہ خیال کرنا غلط ہے کہ چیزوں میں اختلاف ہے۔

دوسرے نقطۂ نظر سے جہاں اختلاف کو ذہنی نفی یا "غیریت" (انیو نیا بھاو) سے تعبیر کرتے ہیں اس غیریت (مثلاً کتاب کی میز سے) کی اس طرح تشریح ہوتی ہے کہ یہ ایک سے دوسرے کی مطابقت کا سلب ہے جب ایک شخص کہتا ہے کہ کتاب میز سے غیر ہے تو اس کا یہ مفہوم ہے کہ وہ کتاب کی میز سے مشابہت کا انکار کرتا ہے یہاں پر شری ہرش یہ اعتراض کرتا ہے کہ اگر کتاب اور میز کی مشابہت بالکل وہمی ہو جیسے خرگوش کے سینگ تو ایسا انکار قطعی بے معنے ہوگا اور پھر یہ فرض نہیں کیا جا سکتا ہے کہ یہ ذہنی نفی ہے یا غیریت کے طور کی نفی کا یہ مفہوم ہے کہ ایک جماعت کے تصور کا دوسرے تصور کے لحاظ سے انکار ہو (مثلاً کتاب کا انکار میز کے لحاظ سے) اس لیے کہ اس قسم کے تصور میں کوئی خاص خصوصیت نہیں ہے جس کی وجہ سے ایک کی تردید دوسرے سے کی جائے یا وہ آپس میں ایک دوسرے سے ممیز کیے جائیں چونکہ شری ہرش کے دلائل نیائے کے خلاف ہیں وہ تسلیم نہیں کرتا کہ کلی تصورات کوئی ممیز کیفیت رکھتے ہیں ان امتیازی کیفیات کے عدم موجودگی کی صورت میں کلی تصورات کو مماثل سمجھا جائے گا لیکن اس صورت میں ایک کلی تصور کا انکار (یعنے میز کا) خود چیز کے کلی تصور (یعنے کتاب) کا انکار ہوگا اس لیے کہ کتاب اور میز کے کلی تصورات میں امتیازی کیفیات نہ ہونے سے مماثل ہیں اور پھر نفسی انکار سے کتاب اور میز دونوں کتاب اور میز کے کلی تصورات سے

معری ہوں گے پس کوئی طریقہ نہ ہوگا کہ ایک چیز کو دوسری چیز سے ممیز کریں (یعنی کتاب کو میز سے) اس لیے یہ غور کرنا آسان ہے کہ ایسی کوئی خاص صورت بنانے کی نہیں ہے کہ نفی کو بطور غیریت (اینو نیا بھاؤ) سمجھا جائے اور اگر اختلاف کو اس طرح یہ سمجھا جائے کہ اس میں متضاد خصوصیات (دیئی دھرمیہ) ہیں تو یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ آیا ان متضاد خصوصیات کی اور مزید متضاد خصوصیات ہوں گی جو ان کو آپس میں ایک دوسرے سے ممیز کریں اور پھر ان کی دوسری ہوں گی پس یونہی سلسلہ جاری رہے گا اگر یہ فرض کیا جائے کہ کسی مقام پر پہنچ کر یہ سلسلے رک جائیں گے تو اس منزل پر آخری خصوصیات مزید متضاد خصوصیات سے ممیز نہ ہوں گے بلکہ مماثل ہوں گی اس لیے پیچھے کے سلسلے کی متضاد خصوصیات بے معنے ہوں گی اور تمام چیزیں مماثل ہوں گی اگر اس کے خلاف یہ تسلیم کیا جائے کہ پہلی ہی منزل پر وہ تضادی یا مختلف خصوصیات ایسا اختلاف نہیں رکھتی ہیں کہ ان کو آپس میں ممیز کریں تو یہ خصوصیات مماثل ہوں گی یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ آیا یہ امتیازی خصوصیات خود دوسری چیزوں سے مختلف ہیں یا نہیں جو ان سے موصوف ہیں۔ اگر وہ مختلف ہیں تو سوال ہو سکتا ہے کہ متضاد خصوصیات کیا ہیں جو اس اختلاف کا باعث ہیں اور پھر ان کے متضاد خصوصیات کیا ہیں یونہی سلسلہ جاری رہے گا۔ اگر یہ غیر محدود اختلافات صادق آتے ہیں تب وہ غیر محدود زمانے سے کم میں نمودار نہ ہوں گے۔ لیکن ہر وض تو محدود اور معین زمان ہے اگر وہ یکدم نمودار ہوں تو وہ ان غیر محدود اختلاف کی بے ترتیب و غیر مرتب آمیزش ہو جائے گی کہ کسی طرح ان کے باہمی درجوں اور ان کے باقاعدہ متواتر انحصار کا ایک دوسرے پر تعین نہ ہو سکے گا اور چونکہ ان سلسلوں میں اختلاف کے ماقبلی حدود کا قیام اختلاف کے مابعد ہی حدود سے قایم کیا جا سکتا ہے اس لیے ماقبلی حدود کی امداد کے لیے اختلاف کے مابعدی حدود کی تلاش میں آگے کی طرف حرکت سے اختلاف کی ماقبلی حدود غیر ضروری ہو جاتی ہیں[1] پس یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ ہمارا ادراک اختلاف کوئی ذاتی

[1] - پرتھم بھید اسویکار۔ پربو جنسہ بھید۔ و بو ہارادر دوئی تی یہ۔ بھید ادی سدھے ہو پرتھم۔

جواز رکھتا ہے کہ وہ آخری وحدت کی تردید کر سکے جس کا بیان اپنشدوں میں ہوا ہے۔ شری ہرشں اس سے منکر نہیں ہے کہ ہم تمام چیزوں میں نمودی اختلاف محسوس کرتے ہیں بلکہ وہ ان کے جواز آخر سے انکار کرتا ہے۔ اس کے نزدیک یہ اختلاف اودیا یا جہالت کی وجہ سے ہے[1]

۱۳۲

شری ہرشں کا خاص معقولی طریقہ اس مفروضے پر مبنی ہے کہ چیزوں کی حقیقت جن کی ایک شخص تعریف کرتا ہے کہ وہ تعریفوں کی ناقابل تردید خصوصیت پر منحصر ہے لیکن تمام تعریفیں ناقص ہیں کیونکہ ان سے مغالطۂ دوری عاید ہوتا ہے اس لیے کوئی طریقہ نہیں ہے جس سے چیزوں کی اصلی فطرت ظاہر کی جاسکے یا تعریف ہوسکے۔ ہمارا عالم تجربہ علم و عالم معلوم پر مشتمل ہے اگر تعریف عالم کی متصف بہ علم ہے تو علم بہ حوالۂ عالم سمجھا جائے گا یوں دور اضافت قایم ہوگا جو تمام کوششوں کو بیکار کر دیتا ہے کہ ان چیزوں کی کوئی مستقل تعریف کی جائے یہ اضافت تمام مقولوں کی تعریف کی سعی کو رد کرتی ہے۔

مختلف مقولات و تصورات پر معقولیات کا اطلاق

سب سے پہلے شری ہرشں اپنی تنقید صحیح و توف کی تعریفوں سے شروع کرتا ہے۔ فرض کرو کہ صحیح و توف کی تعریف چیزوں کی حقیقی نوعیت

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ۔ بھید و ویرتھ سیاداو، دوئی تی یہ بھیدادی۔ پریوجنہ۔ ترتی یہ۔ بھیدادی نیوسدھے سوپی ویرتھ سیات۔ ودیا ساگری کھنڈن کھنڈ کھادیہ صفحہ ۲۰۶ پرچو کیمبھ سنسکرت بک ڈپو بنارس۔

[1] نہ ویم بھید بیہ سر و تھیئو است وم ابھی اُپ گچ چھامہ کم نام نہ پار مارتھک ست دم اودیا۔ ودیہ مانت وم تو تدی یم اس یت او۔ کھنڈن کھنڈ کھادیہ صفحہ ۲۱۴۔

کے بالواسطہ سمجھنے سے حاصل ہوتی ہے۔ پہلے تو وہ کہتا ہے کہ ایسی تعریف ناقص ہے اگر کوئی شخص اتفاقاً بعض چیزوں کا اندازہ صحیح لگاتا ہے جو پردے میں چھپی ہوئی ہیں اور ان کا ادراک نہیں ہوا ہے اور ناقص مبادی یا مغالطہ آمیز طرق سے صحیح انتاج کرتا ہے تو اس کو صحیح وقوف نہیں[1] کہہ سکتے۔ وقوف کی صحت کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ غیر خطا پذیر آلات سے پیدا کیا جائے۔ یہاں تو ایک اتفاقی صورت ہے جس طرح کہ اندازے بعض وقت صحیح ہو سکتے ہیں، اگرچہ حاسوں کے غیر خطا پذیر آلات سے پیدا ہوئے ہوں۔ نہ وقوف کی اپنے معروض (ارتھا نہ انوبھوہ پرما) سے مطابقت خیال کی جاسکتی ہے کہ وہ صحیح وقوف کی مناسب تعریف ہو، اس مطابقت کی یہ تعریف کی جاسکتی ہے کہ یہ مفہوم ہے جو یا تو خود معروض کی حقیقت یا اس کی مطابقت کو ظاہر کرتی ہے، شے کی حقیقی نوعیت غیر معین ہے پس آگاہی کی معروض سے مطابقت کی تعریف کی جاسکتی ہے کہ اول الذکر کی یکسانیت ثانی الذکر سے ہے اگر اس مشابہت سے مراد ایسی آگاہی جو خصوصیت رکھتی ہے۔ جیسے کہ معروض (گیان وشئی کرتیں روپیں سادرشیم) متصف ہے۔ تو یہ بداہی طور پر ناممکن ہے اس لیے کہ وہ کیفیات جن سے معروض موصوف ہوتا ہے اس کا تعلق آگاہی سے نہیں ہوتا۔ دو سخت سفید سنگ مرمر کی گولیوں کی آگاہی ہو سکتی ہے لیکن خود آگاہی نہ دو ہے نہ سفید نہ سخت[2] اس امر پر زور دیا جاتا ہے کہ اس میں جو مشابہت ہے مثلاً سفیدی وغیرہ وہ معروض سے بطور کیفیت

۱۳۴

---

[1] مثلاً ایک شخص صحیح اندازہ لگاتا ہے کہ دوسرے آدمی کے ہاتھ میں کتنے خول ہیں یا ایک شخص پہاڑی پر کہر کو دیکھ کر آگ کا باطل انتاج کرتا ہے جب کہ وہ دور سے دھواں دیکھ رہا ہے اور اتفاقاً آگ بھی پہاڑی پر ہو سکتی ہے اس کا اندازہ صحیح ہو سکتا ہے اور اس کا انتاج باطل ہو سکتا ہے۔

[2] دو او گھا ٹو شکلوات تیژ روپ۔ سنکھیادی۔ سموائی توم نہ گیانسیہ گنتے ادات پرکاشس مان، روپیں ارتھ سادرشیم گیانسیہ ناستی۔ استی چہ تسیہ گیانسیہ تتر گھٹیوہ پرماتوم کھنڈن صفحہ ۲۹۰ پر دیا ساگری۔

متعلق ہے جن سے وہ موصوف ہے حالانکہ آگاہی سے متعلق ہیں وہ تمام کیفیات ہیں جن کو وہ ظاہر کرتی ہے[1]۔ لیکن چاندی اور گھونگے کے التباسی ادراک کی صورت میں یہ صادق نہیں آتا۔ میرے روبرو چاندی کے ادراک میں "میرے روبرو" کی آگاہی کو تسلیم کیا جاتا ہے کہ یہ صحیح وقوف ہے، اگر یہ وقوف صحیح ہے تو یہ تعریف بے معنے ہوگی کہ صحیح وقوف سے مراد صحیح مطابقت ہے اس کی تعریف یہ کی جا سکتی تھی کہ وہ محض وقوف ہے اس لیے کہ تمام وقوف کے لیے معروض کا ہونا ضروری ہے جس سے اس کا حوالہ دیا جاتا ہے اور جس حد تک وہ تمام وقوف سے متعلق ہو اس کو صحیح کہہ سکتے ہیں۔ اگر فکر اور معروض کی مشابہت کلی پر اصرار کیا جائے تو جزوی مشابہت اوپر کی شکل سے اطمینان بخش متصور ہو سکتی ہے اگر کلی مشابہت ضروری سمجھی جاوے تو جزوی مشابہت کی صحت کو نظر انداز کرنا ہوگا حالانکہ نیائے کے نزدیک تمام وقوف صحیح ہیں جس حد تک کسی معروض کے حوالے کا تعلق ہے، صرف نوعیت وقوف کی صحت و عدم صحت کا تنازعہ ہے جب کہ ہم معروض کی نوعیت کی مشابہت اور معروض کی آگاہی کی نوعیت کا خیال کرتے ہیں اگر کلی مشابہت سے معروض کا تعین نہ ہو تو شے کے وقوف کو ناقص اور بوجہ احوال باطل کی مزاحمت کے جزوی مشابہت کو مسترد کرنا ہوگا چونکہ ہمیشہ مشابہت خصوصیت صورت یا صورت شے کا حوالہ دیتی ہے ہمارے تمام ایجاب معروضات کے بارے میں باطل ہوں گے جن کے بارے میں فرض ہے کہ خصوصیت ان سے موصوف ہوں۔ اوداین صحیح وقوف کی تعریف بطور سمیک — پری چھیتی یا موزوں شناخت کے کرتا ہے۔ اس کے حوالے سے شری ہرش کہتا ہے کہ سمیک (موزوں) کا لفظ بے معنے ہے کیونکہ اگر سمیک سے مراد "کل" ہے، تب تو تعریف فضول ہے چونکہ اس کا امکان نہیں ہے کہ ایک چیز کے مرئی و غیر مرئی اجزا کو　　۱۲۵

---

[1] ۔ ارتھیہ ہی یتھا سموا یاد ردیم وشیشنی بھوتی تتھا وشیئے بھاوا گیانسیہ اپی تد وشیشنم بھوتی اد۔ کھنڈن صفحہ ۳۹۹۔

شامل کرکے دیکھیں سوائے ہمہ داں کے کوئی شخص کسی چیز کے تمام خصوصیات و کیفیات کا ادراک نہیں کرسکتا۔ اگر موزوں شناخت سے مراد کسی چیز کی تمیز ہے اور اس کے خصوصی ممیز اشکال ہیں تب بھی یہ ناقابل فہم ہے اس لیے ایک باطل وقوف میں بھی جیسا کہ چاندی اور گھونگے میں ہوتا ہے۔ ادراک کرنے والا گھونگے میں چاندی کے ممیز علامات کا ادراک کرتا ہے۔ سارے معاملے کا انحصار اندازے کی دشواری پر ہے کہ آیا ممیز علامات حقیقی مشاہدہ ہیں یا نہیں۔ اس لئے تعین کا کوئی طریقہ نہیں ہے اور اگر ممیز اشکال ان خصوصیات کے طور پر بیان کی جائیں جن کے ادراک کے بغیر کسی خاص علم کا ادرک نہیں ہوتا جن سے صحیح وقوف کا تعین ہوتا ہے تب تو وقوف کی کسی شکل کا سراغ ناممکن ہے جس کے متعلق کوئی شخص بھی یقین کرسکتا ہے کہ وہ غلط نہیں ہے ایک خواب دیکھنے والا اشکال اور خصوصیات کی تمام اقسام کو خلط ملط کر دیتا ہے اور ان سب کو صحیح تصور کرتا ہے یہ حجت کی جاسکتی ہے کہ صحیح ادراک کی صورت میں شے اپنے خصوصی ممیز اطوار میں ادراک ہوتی ہے جیسے کہ چاندی کے صحیح ادراک کی صورت ہے اس کی بجائے گھونگے میں چاندی کے غلط ادراک کی صورت میں ایسی ممیز صور مشاہدہ نہ ہوتیں لیکن اس صورت میں بھی ممیز اطوار کی لازمی نوعیت کی تعریف دشوار رہی ہے اس لیے کہ کوئی نوع ممیز صورت کی ٹھیک ہو تو گھونگے میں، چاندی کے باطل ادراک کے وقت آنکھوں کے سامنے ہونے کی ممیز حاجت خود گھونگے میں بھی ہو گی۔ اگر تمام خاص ممیز اشکال پر اصرار کیا جائے تو لاتعداد ممیز اشکال ہوں گی پس ایسی تعریف کرنا دشوار ہو گا جس میں وہ سب داخل ہوں۔ وقوف کی تصدیق جو گزشتہ غلط وقوف کو رد کرتی ہے خود بھی غلط وقوف کے مانند قابل اعتراض ہو جائے گی کیونکہ خصوصی ممیز اشکال کی نوعیت جو اس کی صحت کو قایم رکھ سکے کسی صحیح علم کی تعریف سے قایم نہیں ہوسکتی۔

صحیح وقوف کی تعریف کے خلاف کہ وہ "فہم" ہے جو "غیر صحیح یا ناقص نہیں ہے" (او یہ بھاری انو بھوہ) شری ہرش کہتا ہے کہ "نہ غیر صحیح" یا "نہ ناقص" کا مفہوم یہ نہیں ہوسکتا کہ وقوف وجود اس وقت موجود ہو جب کہ معروض موجود ہوتا ہے اس لیے کہ ایسا کرنے سے استناجی وقوف جس کا اکثر حوالہ ماضی و مستقبل کی چیزوں سے دیا جاتا ہے باطل ہو جائے گا۔

۱۳۶

نہ اس کا یہ مفہوم ہو سکتا ہے کہ وقوف اپنے معروض سے ہم مکانی ہے نہ یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ صحیح وقوف ہر طرح اپنے معروض کے بالکل مشابہ ہے اس لیے کہ وقوف اپنے معروض سے اس قدر مختلف ہے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ کوئی ایسی صورت ہو کہ وہ تمام صورتوں میں اس کے مشابہ ہو اور اگر یہ نقطۂ نظر تسلیم کیا جائے کہ آگاہی اور اس کا معروض بالکل ایک ہے تو ان صورتوں میں بھی اس کا اطلاق ہوگا جب کہ ایک چیز دوسری چیز کے بجائے غلطی سے ادراک کی گئی ہو پس لفظ "اوے بھی چاری" صائب علم اور باطل وقوف کے امتیاز کے لیے کافی نہیں ہے۔

بودھوں کی تعریف کہ صحیح وقوف ایک فہم ہے جو معروض معلومہ سے غیر مطابق نہیں ہے (اوی سم وادی) اس کے خلاف شری ہرش معروض کے ساتھ وقوف کے غیر مطابقت کے امکانی پہلوؤں کی تردید کرتا ہے جو باطل علم کا تعین کرتی ہیں اگر اس تعریف سے صحیح وقوف کو ایک ایسے وقوف سے محدود کرنا فرض کیا جائے جو ایک دوسرے وقوف سے پیدا ہوا ہو جو اپنے معروض سے متفق ہے تو ایک وقوف غیر صحیح جب متعدد اوقات میں مسلسل دہرایا جاتا ہے، اور جب تک اس کی تردید نہ ہو اپنے معروض سے تمام متواتر اوقات میں متفق پایا جاتا ہے اس کو صحیح مانا جائے گا اس لیے کہ اس صورت میں گزشتہ وقوف کی تصدیق بعد کے لمحوں کے وقوف سے ہو گی۔ اگر صحیح وقوف کی تعریف اس طرح کی جائے کہ وہ ایک وقوف ہے جس کی غیر مطابقت اپنے معروض سے حاصل نہیں ہوئی ہے کسی دوسرے وقوف سے تب بھی اس راہ میں دشواریاں ہیں اس لیے کہ وقوف غیر صحیح بھی ایسا ہو سکتا ہے کہ عرصے تک کوئی دوسرا وقوف اس کی تردید نہ کرے علاوہ بریں گھونگے کو آنکھ سے ایک مرتبہ سفید دیکھنے پر بھی دوسری بار اس کی تردید کی جا سکے گی۔ یرقانی آنکھ والا اس کو زرد دیکھے گا۔ اگر یہ استدلال کیا جائے کہ نقص بعد کے بے عیب وقوف کے باعث ہے تو اگر کوئی طریقہ بے عیب وقوف کی تعریف کا ہے تو صحیح وقوف کی تعریف آسان ہوتی۔ جب تک وقوف صحیح کی مناسب تعریف نہ کی جائے غیر صحیح و ناقص وقوف کہنا بے معنے ہوگا اگر

۱۲۷

صحیح وقوف سے مراد وہ وقوف ہے جسمیں علی استعداد ہے تو یہ تعریف کچھ صحیح نہیں ہے کیونکہ سانپ کا غلط وقوف، خوف حتیٰ کہ موت طاری کر سکتا ہے اگر یہ کہا جائے کہ علی استعداد خود معروض سے اسی طرح عمل میں لائی جائے جس طرح اس کا ادراک ہوا ہے، تو ایسا تعین دشوار ہے اور اس طرح علی استعداد کا غلط وقوف ہو سکتا ہے پس صحیح وقوف کی نوعیت کا تعین علی استعداد کی اساس پر قایم کرنا بے حد دشوار ہے۔ شری ہرش کہتا ہے کہ دھرم کیرتی کی یہ تعریف کہ صحیح وقوف ہم کو معروض (ارتھ پراپ کتو) کو حاصل کرنے کا اہل بنا دیتا ہے یہ بھی ناقابل فہم ہے چونکہ یہ تعین کرنا دشوار ہے کہ کونسی چیز واقعی حاصل ہو سکتی ہے اور کونسی نہیں۔ یہ تصور کہ شے ویسی ہی حاصل ہو سکتی ہے جیسا کہ اس کا ادراک ہوتا ہے، غلط ادراک کی صورت میں بھی موجود ہو سکتا ہے جیسے گھونگے میں چاندی، اگر تعریف صحیح وقوف یہ ہے کہ وہ وقوف ہے جس کی تردید نہ ہو تو یہ سوال ہو سکتا ہے کہ آیا تناقض کی غیر موجودگی بہ وقت ادراک ایسی صورت میں چاندی کا غلط ادراک گھونگے میں صحیح معلوم ہوگا اس لیے کہ اس کی تردید اس وقت تو نہیں ہوتی جب کہ التباس ہوا ہو، اگر وقوف صحیح وہ ہے جو کسی وقت رد نہ کیا جا سکے تو کوئی وقوف صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کا امکان نہیں کہ کوئی وقوف کسی وقت بھی رد نہیں کیا جائے گا۔

یہ بتلانے کے بعد کہ صحیح وقوف کی تعریف ناممکن ہے شری ہرش ثابت کرتا ہے کہ تصور آلات (کرن) یا ان کے عملی تعلق (ویاپار) کی تعریف کا امکان نہیں ہے جو وقوف (پرمان) کے آلات کے تصور میں داخل ہے۔ شری ہرش یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ امداد کا ادراک بطور کارکن کے الگ نہیں ہو سکتا کہ اس کا مستقل وجود ہو اس کے جداگانہ وجود کو تعین کرنا دشوار ہے اس بحث کی تمام تفصیل میں پڑنا ایک طول طویل قصہ ہوگا جو شری ہرش شروع کرتا ہے ہمارے موجودہ اغراض کے تحت اس قدر جاننا کافی ہے کہ شری ہرش نے تصور امداد کی تردید کی ہے کہ وہ جداگانہ رکن ہے جیسا کہ سنسکرت صرف و نحو میں بیان ہوا ہے یا جیسا کہ بالعموم خیال کیا جاتا ہے وہ کتنی ایک تبادل

معنوں پر بحث کرتا ہے جو کرن کے تصوریا آسلے سے منسوب کیے جا سکتے ہیں اور ثابت کرتا ہے کہ ان معنوں میں کسی ایک کو بھی اطمینان بخش طور پر صحیح نہیں سمجھا جا سکتا۔

تعریف ادراک کی تردید میں وہ ایک طولانی بحث چھیڑ دیتا ہے کہ تعریف ادراک فضول ہے کہ وہ صحیح علم کا ذریعہ ہو۔ نیائے کے نزدیک ادراک ایک ایسا وقوف ہے جو ایک شے اور کسی حس کے اتصال سے پیدا ہوتا ہے لیکن یہ جاننا ناممکن ہے کہ آیا کوئی وقوف حسی اتصال سے پیدا ہوتا ہے کیونکہ حسی اتصال سے علم کی پیدایش نہ کسی دوسرے ذریعے سے خود بلا واسطہ ادراک ہو سکتی ہے نہ علم میں آسکتی ہے۔ چونکہ ادراک میں حواس کا اتصال ایک طرف ذات سے ہوتا ہے دوسری طرف خارجی معروض سے ہوتا ہے اس لیے شری ہرش کا اصرار ہے جو دلائل کے سلسلوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ تاوقتیکہ خصوصی معروض جس سے حس کا اتصال ہوتا ہے ہر صورت میں نہ بیان ہو وقوف کی تعریف کرنا دشوار ہوگا اس سے تو خارجی معروض کا انکشاف ہوگا نہ کہ ذات کا جو معروض کی طرح حس سے اتصال رکھتی ہے اور پھر معروض کی مزید تخصیص ہر ادراک کی صورت میں اس کو جزوی بنا دے گی یوں تعریف کا مقصد فوت ہو جائے گا جس کا اطلاق کلی تصورات پر ہوتا ہے۔ ادراک کی امکانی تعریف بطور بداہت کے خلاف استدلال کرتا ہوا شری ہرش فرض کرتا ہے کہ اگر ادراک معروض کی خصوصی کیفیت کو بطور مستقل عرض کے ظاہر کرتا ہے تو اس کیفیت کو جاننے کے لیے ایک عرض درکار ہوگا اور اس کے لیے دوسرا عرض اسی طرح ایک سلسلۂ لا متناہی ہوگا اور اگر کسی منزل پر فرض کیا جائے کہ کوئی مزید عرض ضروری نہیں ہے تو اس سے گزشتہ تعینی اعراض کو بھی ترک کرنا ہوگا تاوقتیکہ امکانیت ادراک کا بھی سلب کیا جائے۔ اگر اس بداہت بطور وقوف کی تشریح اس طرح کی جاتی ہے کہ یہ حسی آلات کی امداد سے پیدا ہوتی ہے تو یہ بھی ناقابل فہم ہے اس لیے کہ حسی آلات

۱۲۸

لہ۔ جہاں شری ہرش بہت سی تعریفوں کی تردید کرتا ہے وہاں ادو یتکر کی تعریف کرن کی بھی تردید کرتا ہے "یدوان ادِکرتی تت کرنم۔"
کھنڈن صفحہ ۵۰۶۔

کا وسیلہ نا قابل خیال ہے۔ شری ہرش ادراک کی مختلف تعریفوں کی اسی طریقے سے تردید کرتا ہے اور اکثر تو تعریف کے لفظی نقائص کو بتلاتا ہے۔

چت سکھ آچاری شری ہرش کی کھنڈن کھنڈ کھادیہ کا شارح تعریف ادراک کی تردید مختصر طور پر کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ ادراک کی تعریف اشپاد نے یہ کی ہے کہ وہ غیر متناقضہ وقوف ہے جو معروض کے حسی اتصال سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ تعریف مبہم ہے ہم کس طرح واقف ہو سکتے ہیں کہ وقوف کی تردید نہ کی جائے گی مرتب احوال کی بے عیبی کے علم سے معلوم نہیں ہو سکتا ہے اس لیے کہ بے عیبی اسی وقت معلوم ہو سکتی ہے جب کہ کوئی تضاد نہ ہو اور اس لیے بے عیبی اس سے قبل اور آزاد طور پر نہیں معلوم ہو سکتی اور مرتب احوال میں یہ بہت سے غیر مدرک اجزا ہوں گے یہ کہنا بھی ناممکن ہے کہ کسی تجربے کی کبھی تردید نہ ہو گی نہ یہ اصرار کیا جا سکتا ہے کہ صحیح وقوف وہ ہے کہ ادراک کرنے والے میں ایک جد و جہد پیدا کرے (پرورتی۔ سامرتھیہ) اس لئے کہ التباسی علم بھی ادراک کرنے والے پر کوشش کا اثر ڈال سکتا ہے جو اس سے دھوکا کھایا ہو محض نتیجے کے حصول کو وقوف کی صحت کی جانچ نہیں کہہ سکتے ممکن ہے کہ ایک شخص جوہر کو دیکھتا ہے جو اس کو جوہر سمجھتا ہے اور واقعی جوہر حاصل کرتا ہے تاہم اس پر شبہ نہیں ہو سکتا کہ جوہر کی کرن کو بطور جوہر کے دیکھنا غلط[1] ہے سیاروں اور ستاروں کے ادراک میں ان کے حقیقی حصول کا کوئی سوال نہیں ہے اور کوئی وجہ نہیں کہ ان کے وقوف کا انکار کریں۔

۳۹

شری ہرش کم و بیش لفظی دلائل سے گزرتے ہوئے انتاج (انومان) کی تعریف کی تردید کرتا ہے جیسے کہ لنگ پرمرش یا اس کی موجودگی کا حصول حد صغری کی دلیل میں (پکش یعنے پہاڑ) یا پردبن (لنگ مثلاً دھواں) جو ہمیشہ حد کبری (سادھیہ مثلاً آگ) سے لازم ہے۔ یا جیسے پردبنوں کا دائمی لزوم پروبندم یا حد کبری (سادھیہ مثلاً آگ) سے اور اس کی مختلف اقسام کی تردید کرتا ہے۔ یں اس کے لزوم (ویاپتی) کی تنقید سے گزرتے ہوئے

[1] ۔ درشیہ تے ہی منی سپر بھایام منی بدھیا پرورت مانسیہ منی۔ پراپ تیہ پرورتی سامرتھیم نہ چہ ادیہ بھی چاروم تتو پری دی پیکا صفحہ ۲۱۰۔ نرنے ساگر پریس بمبئی ۱۹۱۵ء۔

جو اس کے استنتاج کے تصور کی اصل ہے آگے بڑھتا ہوں۔ اس امر پہ زور دیا گیا ہے کہ دائمی لزوم کی کلی اضافت جو ویاپتی میں درکار ہوتی ہے اس وقت تک قایم نہیں ہو سکتی جب تک اس جماعت کے تمام افراد کے دائمی لزوم سے واقفیت نہ ہو جائے اور یہ ناممکن ہے۔ نیائے کے نزدیک ایک طرح سے نفس کا اتصال کلی تصورات یا کلیات سے ہو تو (سامانیہ پریتی یاستی کہلاتا ہے) جماعت کے کل افراد پر ایجاب ہو سکتا ہے حالانکہ تمام افراد کا واقعی تجربہ بھی نہ کیا گیا ہو۔ اور اس طرح آگ اور دھویں کے دائمی لزوم کا ادراک بہت سی صورتوں میں کر کے ایک شخص آگ و دھویں کے دائمی لزوم کو سمجھ جائے گا کہ وہ کلی تصور "دھویں" سے ایک قسم کا نفسی اتصال کر رہا ہے جبکہ وہ دور سے پہاڑی پر دھویں کا ادراک کرتا ہے۔ اس تعبیر کی تردید میں سری ہرش کہتا ہے کہ اگر انفرادی "دھواں" کلی تصورات کے نفسی اتصال سے اس طریقے سے معلوم ہو جائے تو ہم تمام افراد قابل معلومہ سے واقف ہو گیں گے اور یوں ہمہ داں ہو جائیں گے، ایک چیز کا علم بطور خود اس وقت ہوتا ہے جب کہ اس کی خاص کیفیات سے آگاہی ہو اور ایک چیز کو قابل علم جاننے کے لیے اس کی اپنی خصوصی کیفیات کے علم کو جاننے کی ضرورت ہے۔ تو کلی تصور "قابل علم" سے مراد ہو گی کہ تمام افراد سے واقفیت ہو جو خاص قابل علم کیفیت رکھتے ہیں۔ یہ کہا جاتا ہے کہ علمیت کی قابلیت ایک واحد کیفیت ہے اور یہ کہ چیزیں پورے طور پر مختلف ہو سکتی ہیں تاہم جہاں تک کہ علمیت کی قابلیت کا تعلق ہے سب ایک ہیں اور اسلیے چیزیں اپنے اختلافات کی وجہ سے بالکل نامعلوم رہیں گی۔ اور ان کی کیفیات مختلف ہونگی تاہم قابل علم ہونے کی حیثیت سے معلوم ہوں گی۔ اس کا جواب شری ہرش یہ دیتا ہے کہ کلی تصور "قابل علم" میں تمام قابل علم شامل ہوں گے حتیٰ کہ اختلاف کیفیات بھی اسی قابل علم میں شامل ہوں گے۔

۱۴۰

استدلال کی خاطر اگر تسلیم کیا جائے کہ افراد کے ذریعے کلی تصورات سے حسی اتصال ممکن ہے تو دائمی لزوم کا مشاہدہ کس طرح ہو سکتا ہے اگر ہمارے حواس خود لزوم کی اضافت کا مشاہدہ کریں تو ایسے مشاہدۂ لزوم میں غلطیوں کا امکان نہ ہو گا لیکن ایسی غلطیاں سرزد ہوتی ہیں اور بعد کے تجربے سے ان کو صحیح کیا جاتا ہے اس کے سوا

اور کوئی طریقہ نہیں ہے کہ کوئی شخص جسم کا اندازہ کی قابلیت بنا سکے اگر اس دائمی توافق کو اوپنیابھاؤ کہا جائے جس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ اگر ایک غائب ہو تو دوسرا بھی غائب ہو جاتا ہے تو ایسی تعریف ناقص ہو گی اس لیے کہ اس کا اطلاق ان صورتوں میں بھی ہو گا جہاں کوئی حقیقی دائمی لزوم نہ ہو پس "خاک" اور اس کے کاٹے جانے کے مابین کوئی حقیقی لزوم نہیں ہے تاہم آکاش میں خاک نہیں ہے اور اس کے کاٹے جانے کا بھی امکان نہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ توافق کا تعین ایک کی عدم موجودگی کی مثال کے ساتھ دوسرے کی عدم موجودگی کی مطابقت سے نہیں ہو سکتا تو تمام صورتوں میں اسی طرح ہونا چاہیئے۔ مثلاً آگ غائب ہو تو دھواں بھی غائب ہو لیکن کلی عدم موجودگی کا تعین اسی طرح دشوار ہے جس طرح کلی لزوم کا تعین۔ مزید براں توافق کی تعریف یہ ہو کہ وہ حداوسط یا دلیل یا پردھیں کی موجودگی کا عدم امکان ہے جہاں حد اکبر یا پردبندم غائب ہوتا ہے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایسے غیر امکانیت کا تعین نہ حسی علم کر سکتا ہے نہ اس کے لیے دوسرے ذرائع ہیں۔

ترک یا ابتدائی تصور امکانات کا اندازہ لگاتے ہوئے یہ خیال نہیں کیا جا سکتا ہے کہ دائمی توافق کو قائم کرتا ہے اس لیے کہ تمام استدلالات دائمی توافق پر مبنی ہیں اور ایسا مفروضہ ضرر رساں باہمی انحصار کی طرف لے جائے گا۔ اس کے متعلق بڑا منطقی اودواین اعتراض کرتا ہے کہ اگر دائمی توافق دھوئیں اور آگ کے درمیان نہ مانا جائے تو قوی دلائل (ترک) ایسے انکار (یا دشک ترک) کے خلاف موجود ہیں کہ اگر دھواں آگ کے ساتھ لازم نہ سمجھا جائے تو کسی علت کے بغیر ہو گا یا بالکل ہی نہ ہو گا ایسا ہونا ناممکن ہے لیکن شری ہرش کہتا ہے کہ ایک ایسے متبادل قضیے کی گنجائش ہے جو اودواین سے متروک ہوا ہے وہ یہ کہ دھواں بجائے آگ کے کسی اور علت سے ہو یہ ہو سکتا ہے کہ ایسے دھوئیں ہوں جو آگ کی وجہ سے نہ ہوں، ان دو قسم کی آگوں میں اختلاف ہو سکتا ہے جو ہماری نظر سے رہ گئے ہوں اور اس مفروضے کی گنجائش ہے کہ کوئی خاص دھواں آگ سے نہ ہو۔ ایسے شکوک انتاج کو ناممکن بنا دیں گے اودواین کی حجت ہے کہ اگر تم کو شک ہے کہ

۱۸۱

آیندہ ایسی صورت ہو کہ یہ ممکن ہے کہ توافق غلط ہو تو ایسے شک کے امکان (شنکا) کی تائید انتاج سے ہونی چاہیے اور اس کا اقرار انتاج کا اقرار ہے۔ اگر ایسا پر مبالغہ شک ناجائز سمجھا جائے تو انتاج کی راہ میں مزاحمت نہیں ہے ایسے شکوک اس وقت تک روا ہیں جب تک ان کا ہماری عملی زندگی سے تصادم نہیں ہوتا ہاں وہ شکوک جن سے ہماری روزمرہ کی زندگی ناممکن ہو جائے تو وہ بلا شک ناجائز ہیں ہر روز ایک شخص کو معلوم ہے کہ کھانے سے آسودگی ہوتی ہے اور اگر وہ شک میں پڑ جائے جب کہ وہ کسی دن بھوکا ہے زیادہ کھانا کھائے یا نہیں تب زندگی ناممکن ہو جائے گی [لہ] شری ہرش اس حجت کا جواب خود اودین کی کاریکا کے الفاظ کو پیچیدہ کرکے دیتا ہے وہ کہتا ہے کہ جس حد تک شک ہے انتاج جائز نہیں اگر شک نہیں تو اس وقت ایسی صورت ہو گی جب انتاج غیر صحیح ظاہر ہو گا اور جب تک ایسی عدم صحت پائی جائے گی ہمیشہ شکوک ہونگے پس دلیل امکانات (ترک) کبھی شکوک کو رفع نہ کر سکے گی [لہ]

شری ہرش "دائمی لزوم" کی تعریف پر اعتراض کرتا ہے جس کو فطری نسبت (سوبھاؤ کہ سمبندھ) کہا جاتا ہے وہ "فطری نسبت" کی حد کو رد کرتا ہے اور کہتا ہے کہ دائمی لزوم اپنے امکانی معنوں میں صحیح نہیں ہو سکتا۔ جیسے کہ (۱) جس سے نسبت کی گئی ہے اس کی نوعیت پر منحصر ہو (سمبندھی۔ سوبھاؤ شرت) (۲) جس سے نسبت کی گئی ہے اس کی نوعیت سے پیدا ہو (سمبندھی۔ سوبھاو۔ جنیہ) (۳) اور وہ نسبت کی نوعیت جس پر وہ نسبت مشتمل ہے وہ اس سے مختلف نہ ہو یہ سب صورتیں بیحد وسیع ہو جائیں گی اور ان چیزوں پر بھی ان کا اطلاق ہو گا جس میں دائمی لزوم نہیں ہے مثلاً جو کچھ مٹی کا ہے اس میں سوئی

۱۴۴

لہ۔ شنکا چیدا نوماستی او۔ نہ چیج چنکا تتس ترام۔
دیا گھاتا وادھر اشنکا۔ ترکہ شنکاوَدھر متہ۔
کوسانجلی۔ سوم ۷، چوکھمبا سنسکرت بک ڈپو بنارس ۱۹۱۲ء

لہ۔ دیا گھاتو یدی شنکا مس تی
نہ چیج چنکا تتس ترام
دیاگھاتا ودھر آشنکا
ترکہ شنکا ودھہ کتہ۔ کھنڈن کھنڈ کھاڈیہ صفحہ ۶۹۳۔

سے چھید کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ صرف بعض صورتوں میں مٹی کی چیزیں لوہے کی سوئی سے چھیدی جا سکتی ہیں نہ کہ تمام مٹی کی چیزیں۔ وہ دائمی لزوم بطور نسبت کی تردید کرتا ہے جو شرطی حالات پر منحصر نہیں ہیں شری ہرش کی دلیل کے تفصیلات میں پڑے بغیر کہا جا سکتا ہے کہ علایق کی شرطیت بغیر دائمی لزوم کے علم کی نوعیت کے تعین نہیں ہو سکتی۔ اور نہ دائمی لزوم بغیر علایق کی شرطیت کے ساتھ تعین کے ممکن ہے۔

شری ہرش مختصر طور پر تخیل، اطلاق اور تصدیق کی تردید کرتا ہے اور اسی طرح انتاج کے مختلف مغالطوں کی تعریفوں کی تردید کرتا ہے یہاں اس کی تفصیل میں پڑنے کی ضرورت نہیں ہے یہ فلسفیانہ نقطۂ نظر سے زیادہ اہم نہیں ہیں۔

شری ہرش نیائے کے مقولوں کی تردید کی طرف متوجہ ہوتا ہے وہ "وجود" یا ایجابیت (بھاوتو) کی تردید سے شروع کرتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ وجود کی تعریف ممکن نہیں کہ وہ خود موجود ہے چونکہ غیر وجود بھی بذات خود موجود ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ وجود اور غیر وجود صرف نحو کے لحاظ سے فعل "موجود ہے" کے فاعل ہیں ہر موجود شے بذات خود لاثانی ہونے کے باعث ان میں کوئی مشترک کیفیت نہیں ہے جیسے "ہستی" یا "وجود" جس سے تمام متصف ہوں۔ "وجود" ایسا ہی سلب "غیر وجود" کا ہے جیسے کہ "غیر وجود" "وجود" کا ہے۔ پس وجود کی یہ تعریف نہیں کر سکتے کہ وہ کسی چیز کا سلب نہیں ہے سلب محض ایک کلام کی صورت ہے اور وجود اور غیر وجود دونوں کو ایک سلبی صورت میں ظاہر کر سکتے ہیں۔

غیر وجود (ابھاؤ) کے مقولے کے بارے میں شری ہرش کہتا ہے کہ اس کی یہ تعریف نہیں ہو سکتی کہ وہ کسی چیز کا سلب ہے کیونکہ وجود کی تعبیر یہ ہو سکتی ہے کہ وہ غیر وجود کا سلب ہے جیسے غیر وجود وجود کا سلب ہے (بھاؤ ابھاؤ یور دہ یوراپی پیرس پیر یپر تکشیپ آتم لتوات) نہ غیر وجود کی یہ تعریف ہو سکتی ہے کہ وہ وجود کا تضاد ہے اس لیے کہ تمام غیر وجود تمام وجود کا تضاد نہیں ہے (مثلاً زمین پر گھڑا نہیں ہے" گھڑے کا موجود نہ ہونا" زمین کا تضاد نہیں ہے۔ جس کے بارے میں گھڑے کا انکار کیا گیا ہے) اگر غیر وجود بعض وجودی چیزوں کا تضاد ہے تو اس سے سلب کا اختلاف نہیں ہوتا ہے اس لیے کہ

۱۴۳

بہت سی موجودہ چیزیں ایسی ہیں جو آپس میں ایک دوسرے سے تضاد رکھتی ہیں (جیسے گھوڑا اور بیل)۔

نیائے شاستر میں جوہر (درویہ) وہ ہے جو کیفیات کا اساس ہے اس کی تردید کرتے ہوئے شری ہرش کہتا ہے کہ خود کیفیات میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ کثیر ہیں اور دوسری کیفیات رکھتی ہیں (مثلاً ہم دو یا تین رنگوں کا ذکر کرتے ہیں اور ایک رنگ کا ذکر کرتے ہیں کہ گہرا ہے یا پھیکا، مرکب ہے یا سادہ اور رنگ کو کیفیت سمجھتے ہیں) اگر کہا جائے کہ یہ غلطی ہے تو جواہر کی صورت کو بھی جو کیفیات سے موصوف ہیں مساوی طور پر باطل سمجھنا چاہیے۔ اس سے کیا مراد ہے کہ جوہر اساس (آشرے) کیفیت ہے۔ چونکہ کیفیت (گُن تو) کے کلی تصور میں کیفیتیں موجود ہوسکتی ہیں تو اس تعریف کے لحاظ سے کیفیت کو جوہر سمجھنا چاہیے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جوہر وہ ہے جس میں کیفیات مستقل طور پر رہیں لیکن یہاں اس "میں" کے کیا معنے ہیں ایک شخص کی یرقانی آنکھ ہے وہ سفید کو زرد دیکھتا ہے اور سفید گھونگے میں زردی کی باطل صورت اس کو نظر آتی ہے تو اس زردی اور اس سفیدی میں جو گھونگے میں ہے کون امتیاز کرے گا۔ تاوقتیکہ گھونگے میں اس زردی کے بارے میں ابطال کی تحقیق نہ ہو جائے ایک صورت کی دوسری صورت سے اختلاف کا پتا چلنا ممکن نہ ہوگا۔ اور جوہر کو لاینفک یا مادی علت (سمورئے کارن) بھی نہیں کہہ سکتے، اس لیے کہ یہ معلوم کرنا ممکن نہیں ہے کہ کون سی لاینفک علت ہے کون سی نہیں کیونکہ عدد کو کیفیت میں شمار کیا گیا ہے اور رنگ کو بھی کیفیت سمجھا گیا ہے پھر بھی ایک شخص رنگوں کو ایک، دو، یا کثیر رنگ کہہ کر گنتا ہے۔

نیائے کی تعریفِ کیفیت کہ اس کی ایک جنس ہوتی ہے اور وہ تمام کیفیات سے معریٰ ہوتی ہے لیکن یہ واضح نہیں ہے اس لیے کہ تعریف میں خود تصور کیفیت شامل ہے جس کی تعریف کی سعی کی گئی ہے۔ علاوہ بریں جیسا کہ بتلایا گیا ہے

کہ کیفیات بھی عددی کیفیات رکھتی ہیں جیسے رنگ، ہم کہتے ہیں کہ ایک رنگ، دو رنگ یا کثیر رنگ، کیفیات کی اس صورت کو مانتے ہوئے کہ ان کی عددی کیفیات نہیں کیفیت کی تعریف ہو سکتی ہے اور کیفت کی تعریف کی قوت ان اشکال پر منحصر ہے کہ ان کو مسترد کیا جائے یا باطل قرار دیا جائے اگر رنگ کیفیات ہیں دوسرے وجوہ کا خیال کرتے ہوئے تو چونکہ ان میں عددی کیفیات ہیں، ان کو ہم اس وجہ سے کیفیات نہیں کہہ سکتے اس لیے کہ کیفیات کی تعریف کے لحاظ سے وہ صرف جواہر سے وابستہ ہیں حتیٰ کہ خود اعداد انفکاک کی کیفیت سے متصف ہیں پس کوئی ایسی مثال نہیں ہے کہ نیایک بتلا سکے کہ یہ کیفیت کی مثال ہے۔

۱۴۴

شری ہرشں نسبت کے بارے میں کہتا ہے کہ اگر نسبت کی تعریف یہ کی جائے کہ کسی چیز کا کسی چیز میں قایم رہنا ہے تو یہ معنے غیر واضح ہیں نسبت کے معنے "اندر" کئے جائیں تو یہ بالکل صاف نہیں ہیں کیونکہ اپنے اندر رکھنے والے (ادھار) کا تصور "اندر" کے تصور کے خیال پر منحصر ہے اور اندر کا تصور اندر رکھنے والے کے تصور پر منحصر ہے اور ایسا کوئی تصور نہیں ہے جس سے ان دونوں تصوروں کی آزاد طور پر تشریح کی جا سکے۔ حامل کو مستقل علت نہیں سمجھ سکتے کیونکہ ایسی مثالوں کی صورت میں جیسے کہ "ایک انگور برتن میں ہے" یا خرگوش میں سینگ کی عدم موجودگی ناقابل تشریح ہوگی۔ وہ ایسے ممکن معنوں کی متعدد صورتیں پیش کرتا ہے جس سے حامل کا تصور حاصل ہوتا ہے۔ لیکن یہ فلسفیانہ طور پر اہم نہیں ہیں ہم یہاں ان کو ترک کرتے ہیں اس کے سوائے وہ علم کے موضوع اور معروض کی (دیشئے۔ وشیئی۔ بھاؤ) نوعیت کی غیر امکانیت پر بحث بھی کرتا ہے۔

شری ہرش علت کی تردید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اس کی یہ تعریف نہیں ہو سکتی کہ وہ بدیہی مقدم ہے۔ اس لیے کہ بدیہی مقدم صرف علی عمل سے منسوب ہو سکتا ہے جو علت و معلول کے مابین درمیانی عنصر ہے اگر اس نظریے کے مطابق کہ جو کچھ (مثلاً علی عمل) ایک چیز (مثلاً علت) سے

متعلق ہے اس کو اس شے کا جزو نہیں سمجھا جا سکتا جو اس کے (مثلاً علت اور اس کے بعد آنے والے (معلول) کے درمیان ہو۔ علی عمل کو جدا اور آزاد جزو نہ سمجھنا چاہئے۔ ورنہ علت کی علت کو علت سے متحد سمجھنا ضروری ہوگا پس وہی علت ہوگی لیکن اگر اس امر پر زور دیا جائے کہ چونکہ علت کی علت کوئی عمل نہیں ہے اس لیے وہ علت سے متحد نہیں سمجھا جا سکتا تو ایک شخص مخالف سے پوچھ سکتا ہے کہ وہ اس عمل کے معنوں کی وضاحت کرے۔ اگر مخالف اس کی یہ تعریف کرے کہ وہ ایسا جزو ہے جس کے بغیر علت معلول کو پیدا نہیں کر سکتی۔ تب تو امدادی حالات اور مشترکہ قایم شرائط جیسے کہ فطری قوانین مکان اور بہت سی چیزیں ہو سکتی ہیں جن کے بغیر معلول پیدا نہیں ہو سکتا تو ان کو بھی عمل خیال کرنا ہوگا اور یہ نا ممکن ہے مزید براں عمل اس کو بھی نہیں کہا جا سکے گا کہ خود علت نے اس کو پیدا کیا ہو کیونکہ اب تک علت کے تصور کے معنے کی تشریح و تعریف باقی ہے اگر علت کی یہ تعریف کی جائے کہ وہ اس کا مقدم ہے جو غیر علت کے سوا ہے تو یہ بھی ناقص ہوگی اس لیے کہ ایک شخص غیر علت کی تعریف بغیر علت کی نوعیت یا اس کے برعکس کے نہیں سمجھ سکتا۔ علاوہ بریں مکان مستقل جوہر ہے وہ ہر چیز کی غیر علت کے طور پر ہمیشہ موجود رہتا ہے پھر بھی اس کو آوازکی علت سمجھا جاتا ہے اگر علت کی یہ تعریف ہو کہ وہ موجود ہو جب کہ معلول موجود ہو، اور غائب جب معلول غائب تو اس سے مکان کی علیت کی تشریح نہیں ہو سکتی جو کبھی غائب نہیں ہوتا۔ اگر علت کی یہ تعریف ہے کہ وہ ناقابل تغیر مقدم ہے تو اس کا یہ مفہوم ہوا کہ مستقل جواہر جیسے مکان کو معلولات کے خاص علل سمجھنا چاہیے۔ اگر دائمی مقدم سے مراد غیر مشروط تقدم ہے تو دوامی ہم وجود ہستیاں جیسے ذائقہ اور مٹی کے برتن کا رنگ جو جل گیا ہو باہم جلے ہوئے برتن کے ذائقے اور رنگ کی علت ہوں گی اس لیے نہ رنگ ذائقے کی شرط ہے نہ ذائقہ رنگ کی شرط ہے۔ اگر محض دائمی مقدم علت متصور ہوں تو مرض سے قبل دائمی علامات علت مرض سمجھی جائے گی اس لیے کہ وہ ان کا دائمی

۱۴۵

مقدم ہیں اور تعلیل کو بعض اشیا کی کیفیت یا صفت بھی نہیں سمجھ سکتے کہ وہ کیفیت ہم کو چیزوں میں موجود معلوم ہو۔ پس ممکن ہے کہ کمھار کا ڈنڈا برتنوں کی علت سمجھا جائے کہ اس سے وہ بنتے ہیں لیکن اس کا امکان نہیں کہ تعلیل ڈنڈے کی یا اور کسی چیز کی عام کیفیت متصور کی جائے۔ اگر تعلیل صرف عام چیزوں کے حوالے سے موجود ہے تو انفرادی چیزوں کے پیدا ہونے کا تصور کرنا نا ممکن ہوگا اور کوئی نہ معلوم کر سکے گا کہ کون سی علت سے کونسی چیز پیدا ہوئی۔ بلکہ حواس سے اس کا ادراک کرنا ممکن نہیں ہے کہ ایک انفرادی شے انفرادی معلومات کی ایک تعداد کی علت ہے اس لیے کہ جب تک یہ انفرادی معلومات پیدا نہ ہوں تو ان کا ادراک کرنا دشوار ہے اور اس کی لازمی شرط حسی اتصال ہے ہمارے موجودہ اغراض کے لیے ضروری نہیں ہے کہ علت کے تمام مختلف امکانی تصورات کی بحث میں پڑیں جن کی شری ہرش تردید کرنا چاہتا ہے۔ مذکورۂ بالا جانچ سے شری ہرش کے مقولۂ علت کی تردید کے طریقے کے جامع تصور سے بخوبی آگاہی ہو گئی۔

اس موجودہ تصنیف کے محدود دائرے کے اندر ممکن نہیں ہے کہ ان مختلف مقولوں کی تمام مختلف متبادل حمایتی طریقوں کو تمام و کمال بیان کیا جائے جن کو نیائے فلسفے نے پیش کیا تھا۔ یا وہ تمام طریقے جن میں شری ہرش نے اپنی کتاب کھنڈن کھنڈ کھادیہ میں بیان کئے ہیں جن کی امداد سے تردید کی گئی ہے۔ میں نے اس کی معقولی دلیل کے اہم اجزا کے نمونے پیش کر دیے ہیں۔ شری ہرش کی تنقیدات کا خاص نقص تو یہ ہے کہ وہ اکثر لفظی تردید ہو جاتی ہیں اور زیادہ زور مخالف کی تعریفوں کے اظہار نقائص پر دیتی ہیں اور اپنے عام خیالات میں اس کو متصف نہیں ہونے دیتیں۔ یہ غور کرنا آسان ہے کہ نیائے کی لفظی تعریفوں کی ان تردیدات نے اہل نیائے میں حمایتی روح پھونک دی اور انھوں نے اپنی تعریفوں کو خاص وصفی فقروں و جملوں سے شروع کیا اور ان میں کوئی نقص باقی نہ رہنے دیا جیسے کہ پہلی تعریفوں میں تھا کہ شری ہرش اور

۱۴۶

دوسرے اشخاص تنقید کرسکیں ایک طرف تو شری ہرش اور اس کے پیروان کے انتقاد نے نیائے فکر کی متاخر ترقی کے ساتھ اچھا سلوک نہیں کیا، قدیم نیائے اہل فکر کے برعکس متاخر اہل نیائے موزوں وصفی فقرے ایجاد کرتے رہے جیسے گنگیش اور رگھوناتھ متاخر اہل نیائے ہیں۔ اور دوسرے اہل نیائے بھی انھی کی طرح فقرے تراشتے رہے جن سے مقولوں کی ایسی تعریفات ہوسکیں کہ وہ نقائص جو ان کے مخالفوں نے پیش کیے ہیں دور کردیں اور غیر ضروری اطلاق سے اجتناب کریں اگر یہ انتقاد نیائے فکر کے نقائص کی جانب ہوتے تو متاخرین مجبور نہ ہوتے کہ فلسفیانہ گہرائی اور ٹھوس صحت کی بجائے لفظی فقروں کو ترقی دیں۔ پس سب سے پہلے شری ہرش بھی بڑا مصنف ہے جو بالواسطہ نیائے کی متاخر فکر کی لسانیت کی ترقی کا ذمہ دار ہے۔

شری ہرش کی تنقیدات کا دوسرا بڑا نقص یہ ہے کہ اس نے خود کو نیائے مقولوں کی تعریفوں کی تنقید تک محدود کیا اور ان تصوروں سے بحث نہیں کی جو ان مقولوں میں شامل ہیں شری ہرش کے بارے میں انصاف تو یہ ہے کہ اگرچہ اس نے نیائے تعریفوں کو اپنی تنقید کا اصلی نشانہ بنایا ہے تاہم ایسی تعریفوں کے نقطۂ نظر اور متعدد متبادل اختلافات سے بحث کی ہے اور بعض وقت ان مسائل پر کامل بحث کرتا ہے جو دوران بحث میں پیدا ہوتے ہیں بعض صورتوں میں اس کی ترک بہت نمایاں معلوم ہوتی ہے مثلاً وہ نسبت کی بحث میں اس کی تعریف بطور حامل و محمول کے بطور علاقۂ لاینفک کے اور بطور وقوف کے موضوع اور معروض کی نسبت کے کرتا ہے اور بہت سی اقسام نسبت کو ترک کردیتا ہے۔ جن پر بحث ہونی چاہیے تھی دوسری خصوصیت اس کے تردیدی نقطۂ نظر کی یہ ہے کہ تردید تو ہر تعریف کی کرتا ہے لیکن خود کوئی تعریف اپنی طرف سے نہیں دیتا وہ اس ثبوت سے خوش ہے کہ عالمی صورتیں ثابت نہ ہوسکیں

۱۴۷

یوں وہ ناقابل بیان اور بالکل باطل ہیں لیکن کسی خاص طریقے سے کسی چیز کی تشریح یا تعریف نہ کرسکنے کا یہ مفہوم نہیں ہوتا کہ وہ چیز غلط ہے شری ہرش ثابت نہ کرسکا کہ مختلف معقولوں کی تعریف کے دوسرے ہی طریقے ہو سکتے ہیں جن کی اس نے تردید کی ہے وہ ان کو بہتر طریقے سے بیان کرسکتا تھا اور وہ تعریفیں بھی جن کی اس نے تردید کی تھی موزوں وصفی فقروں سے بہتر بنائی جاسکتی تھیں اس نے اس کی کوشش نہیں کی کہ وہ تصور جن پر وہ معقولے مبنی ہیں ایسے تناقضات پر مبنی ہیں کہ ایک شخص خواہ کیسی ہی ان کی تعریف کی کوشش کرے وہ داخلی تضاد سے مبرا نہیں ہیں جو خود ان کے تصور میں داخل ہیں بجائے اس کے اس نے اپنی توجہ حقیقی صوری تعریفوں میں صرف کردی، جو نیائے اور پربھاکر نے پیش کی تھیں کہ یہ تعریفیں ناقص ہیں خاص تعریفوں کو غلط بتلانے کے یہ معنے نہیں ہیں کہ جن چیزوں کی وہ تعریفیں ہیں وہی خود غلط ہیں اس میں کلام نہیں کہ بعض تعریفوں کی تردید خود ان تصوروں کی تردید ہے جو تعبیروں میں مضمر ہے تصور کے ظاہر کرنے کی تردید کے یہ معنے نہیں کہ خود تصور نا ممکن ہے کسی تصور کو غلط ثابت کرنے کے لیے اس خاص تصور کی تحلیل کی جاتی ہے خود اس کے واقعات کی اساس پر اور ایسی تحلیل میں جو غلطیاں شامل ہیں ان کا ثابت کیا جانا ضروری ہے ۔

چت سکھ کی شنکر ویدانت کے تصورات کی تعبیریں

چت سکھ (۱۲۲۰ء) شری ہرش کا شارح اور اس کی پر جوش معقولی فکر کی قوتوں سے متصف تھا وہ نہ صرف شری ہرش کی طرح نیائے معقولوں کی معقولی تردید کرتا ہے بلکہ اس نے شنکر ویدانت کے مذہب کے چند اہم

۱۴۸

تصورات کی معقول تعبیر اور تحلیل کی ہے۔ یہ سارا مواد اس کی کتاب تتو پردیپیکا میں موجود ہے جس کی شرح نیین پریسادنی میں پرتیگ بھگوان (سن۱۴۰۰ء) نے کی ہے[1] وہ نہ صرف ادویت کے اصول ویدانت کا محافظ ہے بلکہ ویدانتی تصورات کا تعبیر کنندہ بھی ہے[2] اس کتاب میں چار باب ہیں پہلے باب میں

[1] ۔ چت سکھ گوڈیشور آچاریہ کا شاگرد تھا۔ جو گیانوتم کے نام سے بھی مشہور ہے۔ اس نے انند بودھ بھٹارک آچاریہ کی نیائے مکرند اور شری ہرش کی کھنڈن کھنڈ کھادیہ کی شرحیں لکھی ہیں خود اس کی مستقل تصنیف تتو پردیپکا ہے یا چت سکھی ہے۔ جس پر یہ فصل مبنی ہے۔ اس کتاب میں وہ اودواین، ادوپوتکر، کمارل، پدمپادو لبھ (لیلاوتی) سالک ناتھ، سریشور، شیوادیتیہ، کلارک پنڈت اور شری دھر (نیائے کندلی) کا ذکر کرتا ہے۔ ان کتابوں کے علاوہ اس نے شنکر کی برہم سوتر بھاشیہ کی ایک شرح بھاشیہ بھاو پرکاشیکا لکھی ہے، انند بودھ کی پرمان مالا کی ایک شرح لکھی ہے۔ منڈن کی برہم سدھی کی ایک شرح ابھی پرائے پرکاشیکا لکھی ہے اور برہم سوتر کے ادھی کرنوں کا انڈکس لکھا ہے، جس کو ادھی کرن منجری کہتے ہیں۔ اس کے استاد گیانوتم نے ویدانت کی دو کتابیں لکھی ہیں جو نیائے سدھا اور گیان سدھی کہلاتی ہیں۔ لیکن وہ اپنے استاد سے بالکل الگ طبیعت رکھتا تھا کہ اس نے سریشور کی نیش کرمیہ سدھی کی شرح لکھی۔ موخرالذکر ایک کہنے والا تھا (وہ خود کو کہنے والا یعنی شرا کے لفظ سے ملقب کرتا ہے) اور چول علاقے کے منگل نامی گاؤں کا باشندہ تھا، لیکن اول الذکر تارک الدنیا اور گوڈ دیش کے بادشاہ کا مذہبی مشیر تھا۔ جیسا کہ چت سکھ اپنی تتو پردیپیکا کے آخری باب کے اختتام پر اس کا ذکر کرتا ہے۔ کہتے ہیں کہ اس نے برہم ستوتی، وشنو پران ٹیکا، شڈ درشن سنگرہ ارتیتی، ادھی کرن سنگیتی (جس میں برہم سوتر کے مضامین کے باہمی تعلق کی تشریح کی گئی ہے) اور نیش کرمیہ سدھی پر اس کی شرح نیش کرمیہ سدھی ٹیکا یا بھاو تتو پرکاشیکا لکھی ہیں۔ اس کے شاگرد سکھ پرکاشس نے برہم سوتر کے مضامین پر ایک کتاب ادھی کرن رتن مالا لکھی ہے۔

[2] ۔ پنڈت ہری ناتھ شرما تتو پردیپیکا یا چت سکھی کی سنسکرت تمہید میں اس کتاب کے متعلق یوں کہتا ہے ادویت سدھانت دکشکو پی ادویت سدھانت پرکاشکو دی ات پادکش چہ۔

چت سکھ نے ویدانتی تصورات خود انکشاف (سو پر کاشں) ذات کی نوعیت بطور شعور (آتمنہ، سم وِد۔ رد پتو) جہالت کی نوعیت بطور تاریکی، کذب کی نوعیت (متھیا تو) جہالت کی نوعیت (اودیا) تمام تصورات کی صداقت کی نوعیت (سرو پرتیہ یا نام یتھارتھ توم) التباس کی نوعیت وغیرہ پر بحث کی ہے۔ دوسرے باب میں اس نے نیائے کے مقولات اختلاف، انفکاک، کیفیت، فعل جنسی تصورات، مخصوص انفرادیت (وشیش) نسبت غیر منفک (سموائے) ادراک، شبہہ، التباس، حافظہ، انتاج، مستقل لزوم (ویاپتی)، استقرا (ویاپتی گرہ)، عد اصغر میں دلیل کی موجودگی (پکش دھرمتا)، دلیل (ہیتو) تمثیل (اُپمان)، اطلاق، وجود، غیر وجود، ثنویت، پیمائش تعلیل، زمان و مکان وغیرہ کی تردید کی ہے۔ تیسرا باب جو کتاب میں سب سے چھوٹا باب ہے اس میں برہمہ کے حصول کے امکان، اور نوعیت نجات بذریعۂ علم کی بحث ہے اور چوتھا باب جو پہلے دو باب سے چھوٹا ہے اس میں نجات کی آخری حالت کی نوعیت سے بحث کی ہے۔

چت سکھ ویدانت کے اہم تصور اساسی کی صوری تعریف سے شروع کرتا ہے یعنے تصور خود انکشاف یا خود درخشانی (سو پرکاش)۔ پدمپاد اور پرکاشں آتم دونوں نے پنچ پادیکا اور پنچ پادیکا دیورن میں ذات کو اینغوسے بطور خود انکشاف اور خود درخشانی کے ممیز کیا ہے (سویم پرکاش)۔ پرکاش آتم کہتا ہے کہ شعور (سموید) خود منکشف ہے اور اس کا خود انکشاف کسی دوسری خود انکشافی علت کی بنا پر نہیں ہے[1] یہ شعور کے فطری خود انکشاف کی وجہ ہے کہ اس کے معروضات بھی خود منکشف معلوم ہوتے ہیں[2]

۱۴۹

[1]۔ پنچ پادیکا دیورن صفحہ ۵۲۔

[2]۔ ایضاً

پدمپاد کا بھی یہی مطلب ہے جب وہ کہتا ہے کہ ذات خالص خود منکشف شعور کی نوعیت کی ہے، جب یہ شعور دوسرے معروضات کے تعلق سے نظر آتا ہے اور ان کو ظاہر کرتا ہے تو یہ تجربہ (انوبھو) کہلاتا ہے، اور جب وہ بذات خود ہے تو وہ ذات یا آتما کہلاتا ہے[1]۔ غالباً چت سکھ پہلا شخص ہے جس نے اس انکشاف ذات کی صوری تعریف کی ہے۔

چت سکھ اس کی تعریف یہ کرتا ہے کہ وہ بدیہی کہلانے کا مستحق ہے (اپروکش۔ ویوہار۔ یوگ) اگرچہ وہ نہ کسی وقوف کا معروض ہے نہ کسی وقوفی فعلیت کا معروض ہے (اودیہ توپی[2])۔ یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ خواہش اور احساس وغیرہ بھی کسی وقوف کے معروضات نہیں ہیں تاہم وہ بھی بدیہی کہلانے کی مستحق ہیں۔ پس ان پر بھی اس تعریف کا اطلاق ہوگا اس لیے کہ وقوف کا معروض جدا (معروضی) وجود رکھتا ہے۔ اور نفسی معروضی اتصال سے نفس معروض کی صورت میں تبدیل ہو جاتا ہے اور ایک شعور کہلاتا ہے جو بظاہر معروضی شعور کے طور پر دو صورتوں میں تقسیم تھا۔ ایک معروضی شعور جو بطور مادی معروضات کے ظاہر ہوا اور دوسرا موضوعی شعور جو واقف کے بطور ظاہر ہوا اور پھر موضوعی صورت کو معروضی صورت پر عاید کرنے سے دوبارہ اپنی وحدت حاصل کرلیتا ہے اور معروض صورت شعور میں بطور کتاب یا گھڑا ظاہر ہو جاتی ہے لیکن ہمارے ارادے اور ہمارے احساسات کے تجربے کی صورت میں یہ ہمارے نفس سے جدا کوئی وجود نہیں رکھتے اور ان کا وقوف اس طرح نہیں ہوتا ہے جیسا کہ خارجی معروضات کا وقوف ہوتا ہے ویدانتی علمیات کی رو سے ارادے اور جذبات وغیرہ کے یہ موضوعی تجربے گویا مختلف نفسی اجزا (صور)

[1] پنچ پادیکا صفحہ ۱۹۔
[2] چت سکھی صفحہ ۹۔

اور حالات ہیں جو خود منکشف شعور پر بلاواسطہ اور التباسئے عاید کئے
جانے کے باعث تجربی بن جاتے ہیں پس یہ موضوعی احوال سکا ۱۵۰
خارجی معروضات کی طرح وقوف نہیں ہوتا۔ لیکن ان احوال کا
تجربہ ممکن ہے جب کہ عمل التباسی عاید کیا جائے۔ پس ان کو بدیہی
نہیں کہا جا سکتا ہے[1] گو وہ بدیہی معلوم ہوتے ہیں لیکن وہ موزوں
یوگتیا نہیں رکھتے۔ دوسرے الفاظ میں وہ بدیہی کہلانے کے
مستحق نہیں ہیں اور حقیقی مفہوم میں تو خارجی معروضات بھی خود
منکشف شعوری التباسی اطلاق نہیں لیکن ان کے بارے میں
نہیں کہا جا سکتا کہ وہ بدیہی کہلائے جانے کے مستحق ہیں۔ پس
یہ فرق معلوم کرنے کی کوشش کرنا فضول ہے کہ خود منکشف شعور
وہ ہے جو وقوف کا معروض نہیں ہے۔ اس لیے کہ ویدانت کے
نظریے کی رو سے کوئی چیز بدیہی نہیں ہے پس ادے دیتو فقرہ
(وقوف کا معروض نہ ہونا) بطور خود منکشف شعور کی خاص
اور ممیز خصوصیت کے غیر ضروری ہے پس مقولہ "بدیہی" بھی غیر ضروری
ہے۔ اس اعتراض کا چت سکھ یہ جواب دیتا ہے کہ خارجی معروضات
کا تجربہ صرف عالم کی فنا کی آخری منزل اور برہمہ کے حصول
میں غیر بدیہی اور التباسی طور پر پایا جاتا ہے' اور تجربے کی ہماری
عام تمام منازل میں عالمی معروضات کا تجربہ بدیہی ہے مقولہ
ادے دیتو خود منکشف شعور کو خارجی معروضات کے تمام وقوفوں
سے کامیاب طور پر ممیز کرتا ہے جو بدیہی کہلانے کی مستحق ہیں اور
ان کو خود منکشف شعور کی حد سے خارج کر دینا چاہئے چونکہ وہ
محض معروضات وقوف ہیں عام تجربے کے میدان میں مدرک
عالمی معروضات اسی طرح بدیہی کہلانے کی مستحق ہیں جیسے کہ خود منکشف شعور ہے
اس لیے کہ وہ محض وقوف کے معروضات ہیں اور ان کو خود منکشف شعور سے ممیز کیا جا سکتا ہے

[1] ۔ چت سکھی صفحہ ۱۰ نرلے ساگر پریس بمبئی ۱۹۱۵ء۔

خود منکشف شعور مطلق کے مقولے کے تسلیم کرنے کی تائید میں اصل استدلال یہ ہے کہ اگر خود منکشف شعور مطلق نہ مانا جائے تو اس عمل میں لامتناہی سلسلہ ہوگا جو وقوف کے ظہور سے قبل ہوتا ہے اس لیے کہ اگر خود منکشف شعور کا خالص تجربہ کسی دوسرے عمل کا محتاج ہوتا کہ وہ سمجھ میں آئے اور پھر اس کے لیے ایک دوسرا تو یوںہی سلسلہ ختم نہ ہوگا۔ علاوہ بریں خالص تجربہ خود انکشافی ہے جو خود تجربے کے واقعے سے ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے کہ خود کسی شخص کو اپنے تجربے پر شبہہ نہیں ہوتا ہے نہ کسی مزید تائید یا قبولیت کی ضرورت ہے کہ اس نے تجربہ کیا ہے یا نہیں۔ اس پر اعتراض ہوسکتا ہے کہ یہ بخوبی معلوم ہے کہ کسی چیز (انو دیوسائے) کی ہماری آگاہی سے ہم آگاہ ہوسکتے ہیں۔ ایسی صورت میں خود انکشافی شعور وقوفی ہو جاتا ہے۔ چت سکھ کا جواب یہ ہے کہ جب ایک شخص گھڑے کا ادراک کرتا ہے تو ایک نفسی فعلیت ہوتی ہے۔ اس کے بعد فعلیت کا اختتام اور پھر نئی فعلیت کا آغاز ہوتا ہے اور آخر میں یہ علم ہوتا ہے کہ میں گھڑے کو جانتا ہوں یا یوں کہو کہ میں جانتا ہوں کہ میں گھڑے کو جانتا ہوں پس اس وقوف کے بارے میں نہیں کہہ سکتے کہ بدیہی اور بلاواسطہ پہلی آگاہی کا وقوف کر رہا ہے جو اتنے لمحوں تک قایم نہ رہ سکتا[1] مزید براں نہ تو اس نہ خارجی معروضات، بذات خود علم کے خود انکشاف کو پیدا کرسکتے ہیں اگر علم کو خود انکشافی نہ سمجھا جائے تو ساری دنیا نابلد رہے گی اور کوئی خود انکشاف نہ ہوگا جب ایک شخص جانتا ہے کہ وہ گھڑے یا کتاب کو جانتا ہے تو یہ وقوف میں آیا ہوا معروض ہے جو معلوم ہوا ہے نہ کہ وہ آگاہی جس کا وقوف ہوا ہو کسی آگاہی کی

۱۵۱

[1] - چت سکھی صفحہ ۱۷۔

آگاہی نہیں ہو سکتی ہے بلکہ صرف معلومہ معروض کی آگاہی کہی جا سکتی ہے[۵۱]
اگر ما قبل آگاہی ما بعد آگاہی کا معروض ہو تو یہ تسلیم کرنے کے مرادف
ہے کہ ذات کا علم ذات سے ممکن ہے (سوس یاپی سوین ویدیت وایاپاتات)
یہ نظریہ ویدانت کی تصوریت کے مطابق نہیں ہے بلکہ بودھی تصوریت
کے موافق ہے۔ بے شک یہ صحیح ہے کہ خالص خود منکشف شعور خود کو
نفسی حالت کے موقع پر ظاہر کرتا ہے۔ لیکن اس کا اختلاف دوسرے
وقوفی احوال سے اس امر میں ہے کہ اس کی نہ کوئی صورت ہے نہ معروض
ہے اگرچہ نفسی حالت سے مرتکز ہو سکتا ہے تاہم یہ ان معروضات
سے مختلف اساس رکھتا ہے جو اس سے منور ہوتے ہیں۔

دوسرا امر جس پر چت سکھ زور دیتا ہے یہ ہے کہ ذات خالص
خود انکشافی (آتمنہ سَم وِدِ رو پتو) شعور کی نوعیت کی ہے۔ یہ کوئی جدید
بات چت سکھ نے نہیں کہی ہے اس لیے کہ اسی رائے کی تائید اپنشدوں
میں کی گئی ہے اور اسی رائے کو شنکر 'پدمپاد' پر کاشں آتم اور دوسروں
نے دہرایا ہے چت سکھ کہتا ہے کہ علم کی طرح ذات کا انکشاف اور تجربہ
بدیہی ہوتا ہے بغیر اس کے کہ وہ خود کسی وقوفی فعلیت یا وقوف کا
معروض بنے۔ پس ذات بھی علم کی نوعیت کی ہے۔ کوئی شخص اپنی ذات
کے بارے میں شک نہیں کرتا ہے اس لیے کہ ہمیشہ ذات بلا واسطہ بدیہی
اور خود انکشافی ہے ذات اور علم ایک دوسرے کے مطابق ہیں دونوں کے
مابین سوائے عینیت کی نسبت کے اور کوئی نسبت نہیں ہے (گیان
آتمنوہ سمبندھ سیتوابھاوات)۔

چت سکھ کذب (متھیاتو) کی تعریف کرتا ہے کہ کذب سے مراد شے
کا وہ غیر وجود ہے جس میں کہ اس کی علت موجود خیال کی گئی ہے[۵۲] وہ

152

۵۱۔ چت سکھی صفحہ ۱۸۔
۵۲۔ چت سکھی صفحہ ۳۹۔ کذب کی یہ بعض تعریفیں مدھوسودن کی ادویت سدھی میں جمع کی گئی
ہیں یہ تصنیف چت سکھی کے بہت بعد کی تصنیف ہے۔

ایک کل کو بتلاتے ہوئے ثابت کرتا ہے کہ اگر یہ کہیں ہے تو صرف اپنے اجزا میں ہی ہو سکتا ہے جن پر وہ کل مشتمل ہے۔ اگر وہ ان میں موجود نہیں ہے تو پھر کہیں وہ موجود نہیں ہو سکے گا لہذا باطل ہوگا حالانکہ یہ ظاہر ہے کہ ایک کل اپنے اجزا میں نہیں رہ سکتا چونکہ کل ہے وہ اجزا میں نہیں رہ سکتا[1]۔ دوسری دلیل چت سکھ نے عالم کے نمود کے باطل ہونے کے متعلق یہ دی ہے کہ یہ ناممکن ہے کہ خود منکشف شعور یعنے عالم (دِرِک) اور معروضات (وِرشیہ) معلومہ کے مابین کوئی نسبت ہو۔ علم کے بارے میں نہیں کہا جا سکتا ہے کہ وہ حسی اتصال سے پیدا ہوتا ہے، چاندی کے التباسی ادراک میں چاندی کا باطل ادراک ہے کیونکہ وہاں چاندی سے کوئی حقیقی اتصال نہیں ہوا ہے۔ موضوع اور معروض کی نسبت (دِشے وِشئی بھاؤ) کے حوالے سے بھی اس کی تشریح نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ موضوع اور معروض کی نسبت کا تصور خود مبہم اور ناقابل تشریح ہے۔ موضوع اور معروض کی نسبت کی مناسب تشریح کے عدم امکان پر بحث کرتے ہوئے چت سکھ کہتا ہے (وشے ۔ وشئی ۔ بھاؤ) کہ یہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ موضوع اور معروض کی نسبت سے مراد وہ علم ہے جو معروض (وشے) میں تغیر پیدا کرتا ہے اور عالم ایسا تغیر پیدا کرتا ہے آخر ایسے تغیر کی کیا نوعیت ہو سکتی ہے؟ اگر اس کو گیا تتا یا صفت معلومہ بیان کیا جائے تو کس طرح اس لمحہ میرے علم سے ایسی صفت پیدا ہو سکتی ہے کہ وہ معروض میں ایجابی کیفیت ہو جو اس وقت موجود نہیں رہا ہے۔ اگر ایسی کیفیت گزشتہ معروضات میں پیدا کی جا سکتی ہے تو کوئی مقررہ قانون نہ ہوگا جس کے بموجب ایسی کیفیتیں پیدا کی جائیں نہ ایسی نسبت

---

[1] چت سکھی، صفحہ ۴۰ - ۱۴۱۔

کی تشریح افادی اساس پر ہو سکتی ہے کہ حقیقی مادی عملی فعل کا حوالہ دیا جائے اور اس فعل کا ان معروضات سے حوالہ دیا جائے جن سے ہم واقف ہیں یا باطنی ارادے یا جذبات جو چیزوں کے ہمارے علم سے متلازم ہیں ان کا حوالہ دیا جائے۔ مثلاً جب ہم چاندی کا ٹکڑا اٹھاتے ہیں جو ہمارے سامنے پڑا ہے تو ہم بلا علم چاندی کے ساتھ اس کا میل بھی اٹھا لیتے ہیں، پس مادی طور پر میل کا اٹھا لینا کوئی وجہ نہیں ہو سکتا ہے کہ وہی میرے علم کا معروض ہو جائے۔ پس علم کی موضوع اور معروض کی نسبت سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ وقوف کے بعد کا محض ایک مادی فعل ہے۔ ارادے اور جذبات کی باطنی نفسی حالتیں علم سے متلازم ہو کر عالم سے تعلق رکھتی ہیں اور معروض علم سے ان کا کوئی واسطہ نہیں۔ اگر اس پر زور دیا جاتا ہے کہ معروضیت اس امر پر مشتمل ہے کہ جو کچھ معلوم ہے وہ شعور میں ظاہر ہوتا ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ شعور میں ظاہر ہونے کے کیا معنے ہیں۔ اس سے یہ مراد نہیں ہو سکتی کہ شعور حامل اور معروض محمول ہے اس لیے کہ شعور داخلی اور معروض خارجی ہے اس میں معروض شامل نہیں ہو سکتا ہے۔ نہ وہ غیر متعین نسبت ہی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں معروض کو موضوع اور موضوع کو معروض سمجھا جا سکتا ہے اگر معروضیت سے مراد یہ ہے جو علم کو ترغیب دے سکے تب تو حواس، روشنی دوسری امدادیں جو علم پیدا کرنے میں ممد و معاون ہیں ان کو بھی معروضات سمجھنا چاہیے۔ معروض کی تعریف یوں نہیں ہو سکتی کہ علم اس سے اپنی خصوصی صورت کا مقتضی ہو اس لیے کہ علم خود اپنی صورت سے مماثل ہونے کے باعث اور جو کوئی علم کے پیدا کرنے میں ممد و معاون ہوں ان کو بھی معروضات ہی سمجھنا پڑے گا۔ جیسے حواس اور روشنی وغیرہ۔ بہر حال ایک شخص خود کتنی ہی کوشش کرے کہ اس کو موضوع اور معروض کی نسبت کا ادراک ہو وہ تو مایوس ہی ہوگا

چت سکھ جہالت (اگیان) کے بارے میں روایتی نقطۂ نظر کو اختیار کرتا ہے کہ وہ ازلی ایجابی عینیت ہے جو صحیح علم کے نمودار ہونے

سے غائب ہو جاتی ہے[۱]۔ جہالت تصور ایجابیت اور سلبیت سے مختلف ہے اس کو محض اس وجہ سے ایجابی کہتے ہیں کہ وہ سلبی نہیں ہے[۲]۔ جہالت یا اگیان کو ایجابی حالت بیان کیا گیا ہے اور وہ علم کا محض سلب نہیں ہے پس یہ کہا گیا ہے کہ جب کسی شخص میں کسی معروض کی بابت صحیح علم پیدا ہوا تو جہالت کی ایجابی عینیت اس معروض کی بابت فنا ہو جاتی ہے لیکن یہ جہالت صحیح علم کے سلب سے مختلف ہے[۳]۔ چت سکھ کہتا ہے کہ جہالت کا ایجابی وصف اس وقت بدیہی ہوتا ہے جب ہم کہتے ہیں "ہم نہیں جانتے آیا جو کچھ تم کہتے ہو صحیح ہے" یہاں واقعے کا صحیح علم ہے کہ جو کچھ کہا گیا ہے معلوم ہے لیکن یہ معلوم نہیں ہے کہ جو کچھ کہا گیا ہے وہ صحیح ہے[۴]۔ یہاں بھی واقعے کی جہالت کا ایجابی علم ہے ایسی جہالت جو علم کی عدم موجودگی کے مساوی تو نہیں ہے۔ بہر حال حسی اتصال یا حسی اعمال کے ذریعے تجربے میں نہیں آئی ہے بلکہ براہ راست خود انکشافی شعور یعنے ساکشی سے کسی معروض کے متعلق جہالت اس وقت تک باقی رہتی ہے جب تک صحیح علم نہ پیدا ہوا اور وہ معروض جو ایسی جہالت (اگیان) سے متصف ہے وہ بطور نامعلوم کے تجربہ ہوتا ہے تمام اشیا

154

[۱]۔ انادی بھاوُ روپم ید وگیانین ولی یتے تد اگیانم اتی پر گیالکشنم سم پر چکشتے انادت وے ستی بھاو روپم وگیان نراشں یم اگیانم انی لکشنم اہ وی وک شتم۔
چت سکھی صفحہ ۵۷۔

[۲]۔ بھاو ابھاو ولک شنیہ اگیانسیہ ابھاو ولک شنتو ماترین بھاوت وو پچارات۔
چت سکھی صفحہ ۵۷۔

[۳]۔ وی جی تم دیودت نشٹھ پرمان گیانم دیودت نشٹھ پرابھاو اتر کتان آدر نورت کم پرہابت واد یگیہ دت تادگت پرمان گیان ودا اتی انومانم
چت سکھی صفحہ ۵۸

[۴]۔ تو رکت سمرپے پرمان گیاتم سم ناستی اتی وسیہ وشسٹ وی شئے گیانسیہ پرات وات۔
چت سکھی صفحہ ۵۹۔

باطنی غیر متحرک۔ وجدانی شعور کی معروضات ہیں خواہ معلوم ہوں یا نامعلوم
ہم جب گہری) بے خواب نیند کا حوالہ دیتے ہیں جس میں ہم کو کسی چیز
کا علم نہیں ہوتا (نہ کم چت۔ اوے وشم) تو اس وقت بھی جہالت کا
ایجابی تجربہ بے خوابی نیند میں ہوتا ہے۔

ویدانت کی علمیات کی اہم خصوصیات میں یہ قیاس بھی شامل ہے کہ
باطل کا احضار ایک امر تجربہ ہے اس کے خلاف پربھاکر کی رائے ہے کہ
باطل کبھی تجربے میں نہیں آسکتا اور ابطال غلط ترکیب پر مشتمل ہے جو
نفس کی جانب سے تجربے پر عاید کیا جاتا ہے اور جو یہ سمجھنے سے قاصر رہتا
ہے کہ دو چیزوں میں تلازم کی حقیقی کمی ہے لیکن غلط طور پر متلازم کرکے
ایک خیال کرتا ہے۔ اس نظریے کے مطابق تمام التباس دو چیزوں
کا باطل تلازم یا باطل نسبت ہے۔ جو اس طرح تجربے میں پیش نہیں
ہوا ہے کہ دونوں کے درمیان کچھ نسبت ہو۔ یہ باطل تلازم نفس کے
فعلی عمل کی بنا پر نہیں ہے بلکہ یہ نقص خیال ہے کہ اس پر غور نہیں کیا
گیا کہ واقعاً کوئی تلازم تجربے میں ظاہر نہیں ہوا (اسنسرگاگرہ) پربھاکر
جو میمانسا کی بڑی زبردست شخصیت سمجھا جاتا ہے۔ اس کے نزدیک
باطل کا کبھی تجربہ نہیں ہوتا ہے اور نہ ایسا نفس کی غلط ترکیب
کی بے قاعدہ ایجابی فعلیت سے ہوتا ہے۔ بلکہ ایسے امتیازات
کے نہ سمجھنے سے جو تجربے میں پیش آتے ہیں اس
نقص کی بنا پر جو چیزیں ممیز ہیں اور مختلف ان کا
ممیز مشاہدہ نہیں ہوتا اور وہ چیزیں جو ممیزہ
مختلف ہیں باطلاً متلازم ہو کر ایک سی معلوم ہوتی
ہیں اور اس طرح گھونگے کو چاندی خیال کیا جاتا ہے لیکن یہاں
تجربے میں کوئی غلط احضار نہیں ہے جو کچھ معلوم ہے وہ صحیح ہے باطل

لہ چت سکھی صفحہ ۵۹

تو یہ ہے کہ علم نے بہت سی باتیں ترک کر دیں اور ان کے اختلافات پر غور کرنے میں ناکام رہا۔

چِت سکھ اس رائے پر اعتراض کرتا ہے کہ ایسا تجربہ باطل مفہوم کی تمام صورتوں کی تشریح نہیں کر سکتا مثلاً یہ قضیہ لو" باطل مفاہیم اور باطل احضارات ہیں" اگر یہ قضیہ صحیح تسلیم کیا جائے تو پربھاکر کی حجت غلط ہے۔ اگر یہ غلط تسلیم کیا جائے تو یہاں ایک غلط قضیہ ہے۔ اور اس کا باطل ہونا اختلافات کے نظر انداز کرنے کی بنا پر نہیں ہے اگر تمام قضایا کا باطل ہونا ان کے اختلافات کو نظر انداز کرنے کی بنا پر باطل ہوتا ہے تو مشکل سے ہی کوئی صحیح قضیہ یا صحیح تجربہ ہوگا۔ چراغ کی ہر دم متغیر لو کے ہمارے باطل تجربے کی تمثیل پر تو صحیح وقوف کی تمام صورتوں پر کم وبیش باطل ہونے کا اطلاق ہونا چاہئے جو اس سے بالکل مماثل ہے پس تمام انتاجات مشکوک ہوں گے' حقیقی اور صحیح وقوف کی تمام صورتوں کی تشریح کی جاسکے گی کہ وہ اختلافات میں غور کرنے سے قاصر رہتی ہیں۔ کوئی بھی صورت نہ ہوگی کہ ایک شخص خود کو یقین دلاسکے کہ وہ حقیقی تلازم سے بحث کر رہا ہے اور تلازم کے عدم پر غور کرنے سے قاصر نہیں ہے (اسنسر گاگرہ) پس چت سکھ کی حجت یہ ہے کہ یہ توقع کرنا بہت زیادہ ہے کہ باطل علم کی تمام صورتوں کی تشریح کی جا سکتی ہے کہ وہ محض اختلاف کے عدم افہام کی بنا پر ہے۔ پس یہ فرض کرنا معقول بات ہوگی کہ باطل علم ناقص حواس سے وجود میں آتا ہے جو صحیح علم کی پیدائش میں مزاحم ہوتے ہیں اور ایجاباً باطل صورت کے پیدا کرنے کی ترغیب دیتے ہیں[1]۔ پس گھونگے کے التباسی ادراک کی مثال میں کہ وہ چاندی ہے۔ یہ گھونگا ہے جو چاندی کا ٹکڑا معلوم ہوتا ہے لیکن اس احضار کی نوعیت

155

---

[1] ۔ تتھا دوشا نام اپی ببھار تھ گیان پرتی بندھ کت دم ایہ تھار تھ گیانان کت دم جاکم نہ سیات۔

چت سکھی صفحہ ۲۶

کیا ہے جو باطل ادراک کا معروض (آتم بن) پیش کرتا ہے اس کو مطلقاً عدم (است) نہیں سمجھ سکتے اس لئے کہ جو مطلقاً عدم ہے وہ کبھی بھی باطل ادراک کا معروض نہیں ہوسکتا اور نہ وہ ایسے ادراک (مثلاً ایک شخص کا میلان کہ چاندی کے ٹکڑے کو اٹھائے جو گھونگھے کے ٹکڑے کا باطل ادراک ہے) کے ذریعے سے ادراک کرنے والے کی عملی حرکت کا باعث ہوسکتا ہے۔ نہ اس کو موجود خیال کرسکتے ہیں اس لئے کہ سابقہ باطل ادراک کی تردید ابعدی تجربے سے ہوجاتی ہے۔ اور ایک شخص کہتا ہے کہ اس وقت کوئی چاندی نہیں ہے نہ ماضی میں چاندی تھی وہ صرف گھونگا تھا جو چاندی معلوم ہوا تھا، پس باطل اعتبار اور اس کی معروض کے تمام اغراض کو پورا کرتا ہے اس کو نہ عدم وجود کہہ سکتے ہیں نہ موجود یہ وہ خصوصیت ہے جو تمام التباسات کی ناقابل تعریف ماہیت (انرِدچینی یتا) میں مرکوز ہے[1]۔

۱۵۶ ویدانت کے دوسرے اصولوں سے بحث کرنا فضول ہے جن کو چت سکھ بیان کرتا ہے ان میں کوئی نئی بات نہیں ہے بلکہ ان کا بیان اس تصنیف کی پہلی جلد کے دسویں باب میں ہوچکا ہے۔ اب اس کے نیائے معقولی تنقید کی طرف آنا مناسب ہے صرف چند تنقیدوں کا دینا کافی ہوگا اس لیے کہ بہت سی تو وہی ہیں جنکی تردید شری ہرش نے اپنی کھنڈن کھنڈ کھادیہ میں کی ہے اور دو مختلف فلسفیوں کی ایک ہی قسم کی تردیدان معقولوں کی بیان کرنا صبر آزما ہوگا اگرچہ چت سکھ کے دلائل شری ہرش کے مقابلے میں بہت سی صورتوں میں نئے اور مختلف ہیں اور چت سکھ کا عام طریقۂ تردید بھی خفیف سا شری ہرش سے مختلف ہے برخلاف شری ہرش، چت سکھ ویدانت کے اصلی مسائل سے بحث کرتا ہے وہ نیائے معقولوں کی تردید اس خیال سے

[1] پرتیکم سد است وا بھیام وچار پدویم نہ یدگا ہتے ندانرواچیم آہر ویدانت ویدی نہ۔
چت سکھی صفحہ ۷۹۔

نہیں کرتا کہ انکو ناقابل تعریف ثابت کرے وہ تو یہ ثابت کرتا ہے کہ وہ غیر صحیح صورتیں ہیں اور خالص خود انکشافی برہم واحد حقیقت و صداقت ہے۔

پس زمان (کال) کی تردید کرتا ہوا چت سکھ کہتا ہے کہ زمان کا نہ بصری حس سے نہ لمسی حس سے ادراک ہو سکتا ہے نہ نفس اسکا تصور کر سکتا ہے اسلئے کہ نفس خارجی حواس کے تلازم سے عمل کرتا ہے۔ علاوہ بریں چونکہ اوسکی مبادی نہیں ہے اسلئے وہ منتج نہیں ہو سکتا۔ تصورات قبل و بعد، [illegible] ہم زمانیت، عجلت، تاخیر، مدت، خود زمان کی نوعیت کو ظاہر نہیں کر سکتے جیسا کہ وہ بذات خود ہے یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ شمسی ارتعاشات صرف انسانی اجسام اور عالمی اشیا سے متلازم ہو سکتے ہیں کہ وہ ان کو بوڑھا، جوان بنا دیں اور وہ ایسی ہی فعلیت کے ذریعے سے عمل کرتے ہیں جیسے کہ دن، مہینے وغیرہ۔ اور ایسی فعلیت جو شمسی ارتعاشات کو عالمی چیزوں سے مربوط کرتی ہے، زمان کہلاتی ہے[1]۔ اس کا جواب چت سکھ یہ دیتا ہے۔ چونکہ خود ذات زمان کے اظہار کی علت واقعات اور چیزوں میں تصور کی جا سکتی ہے۔ جو اُن کے ظہور کے مختلف شرائط کے موافق ہے کسی جدید مقولے کے ماننے کی ضرورت نہیں جو زمان کہلائے اور یہ کہ تصورات قبل و بعد وقت کو اپنی مادی علت سمجھتے ہیں ان تصورات کی صحت پر

[1] ترنی پرسس پنڈ وشیشا نام یوستھ ورشریہ آدی پنڈ سے ستو ہا ہادی وچتر بدھی جنن دوارین تداپ ہی تے شوپرت واپرت وادی بدھی جنکتوم نہ چہ تہ اپر اسمبودھا نام تتر بدھی جنک توم نہ چہ شتاک شتات سم بندھ دوروتی پرسن پنڈا نام پنڈیر اسی اتہ تت۔ سم بندھ کتیا کش چد آشٹ دروبہ وی کلشو دروبہ وشیشہ سوی کرت ویہ تسیہ چہ کال اِتی سنگیا (زمان کے متعلق یہ ویشیشک کا نقطہ نظر ہے) نین پر سادنی تفسیر چت سکھی صفحہ ۲۲۱ از پیر تیک سورد پ بھاگوت۔

نرنیے ساگر پریس بمبئی ۱۹۱۵ -

۱۵۷

ویدانتی کو اعتراض ہے کہ ان کو ارتسام خیال کیا جائے جن کو شمسی ارتعاشات کی کم و بیش مقدار نے پیدا کیا ہے پس کوئی وجوب نہیں ہے کہ زمان کو جدا مقولہ سمجھا جائے۔ پس اس کے مفہوم کی تشریح تجربے کے ہمارے معلومہ مواد کی اساس پر ہو سکتی ہے۔ بعض مواد کے تصورات سے اضافی مکان (دِک) کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ نہ اضافی مکان کا ادراک حواس سے ہو سکتا ہے نہ تجربے کے مواد کی کمی کی بنا پر نتیج ہو سکتا ہے زمان و مکان دونوں نسبت کے مفہوم سے پیدا ہوتے ہیں (اپیکشا بدھی) اور مفہوم نسبت فرض کرتے ہوئے نفس جسمانی حرکات کے ہمارے تجربے کے تلازم سے نسبتی مکان کا تصور کر سکتا ہے پس نسبتی مکان کے وجود کو جدا مقولہ تسلیم کرنا غیر ضروری ہے

ویشیشک کے سالمی نظریے کی تردید کرتے ہوئے چت سکھ کہتا ہے کہ ان ویشیشک سالموں کے تسلیم کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اگر ان سالموں کو اس سبب سے مانا جائے کہ تمام اشیا قابل تقسیم چھوٹے سے چھوٹے حصوں میں ہو سکتی ہیں۔ تو یہی اطلاق سالموں پر صادق آئے گا۔ اگر حجت یہ ہو کہ کہیں نہ کہیں اس کو ختم ہونا چاہیئے اور سالمے آخری حالت تصور کئے جاتے ہیں اور قد و قامت میں یکساں اور نا قابل تقسیم ہیں تو گرد و غبار کے ذرات جو کھڑکیوں پر نظر آتے ہیں جبکہ سورج اپنی شعاعیں ڈالتا ہے (جنکو ترس رینو کہتے ہیں) ان کو بھی قابل تقسیم قد کی آخری منزل کہہ سکتے ہیں اگر یہ حجت کی جائے کہ چونکہ یہ ذرے مرئی ہیں اسلئے ان کے اجزا ہیں اور ان کو نا قابل تقسیم نہیں کہہ سکتے۔ جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ نیائے فلاسفہ تسلیم کرتے ہیں کہ یوگی سالموں کا ادراک کر سکتے ہیں اس لئے ترس رینوں کی مرئیت دلیل میں پیش نہیں کی جا سکتی ہے کہ کیوں ان کو نا قابل تقسیم نہ سمجھا جائے علاوہ ازیں اگر سالمے لا جز و ہیں تو وہ کس طرح ٹھوس مادی اشکال کو پیدا کرتے ہیں پس یہ ضروری نہیں ہے کہ سالمے بڑے ذروں میں مربوط ہوں یا ٹھوس صورتوں کو بنا سکیں جیسے کہ دھاگے

ایک چادر میں اسی طرح ذرات بغیر مربوط ہوئے ٹھوس صورتیں بنا سکتے ہیں۔ چت سکھ کل وجزو کے تصور کی شنکر کی تردید کو دوہراتا ہے وہ کہتا ہے اگر کل اپنے اجزاء سے مختلف ہیں تب ان کا اجزا میں ہونا واجب ہے ورنہ وہ ان میں موجود نہ ہوں گے اگر وہ اجزا میں نہیں ہیں یہ تسلیم کرنا دشوار ہوگا کہ کل اجزا کے بنے ہوئے ہیں، اگر وہ اجزا میں ہیں تو وہ جزواً یا کلاً ان میں ہوں گے تب بہت سے ایسے کل ہوں گے یا ہر جزو میں کل پایا جائے گا، اگر وہ جزواً اجزا میں ہیں تو وہی دشواری کل، وجزو کی پیش آئے گی۔

۱۵۸　تصور انصال (سمیوگ) بھی ناقابل تشریح ہے۔ اس کی تعریف یہ نہیں ہو سکتی کہ دو چیزوں کا باہم ہونا ہے (اپراپتیوہ پراپت سمیوگہ) جو انصال میں نہیں ہیں اسس لئے کہ جب تک ایک شخص تصور انصال کے معنی سے واقف نہ ہو وہ اس فقرے کے معنی "انصال میں نہیں") سے واقف نہیں ہو سکتا اگر اسس کی تعریف یہ ہے کہ دو چیزیں باہم ہوتی ہیں جو غیر نسبتی ہیں تو انصال (سمیوگ) عرض لاینفک کی نسبت میں بھی شامل ہوگا جیسے کہ کپڑے اور دھاگے میں موجود ہے اگر اسس کی یہ تعریف ہے کہ یہ نسبت ہے جو زمان میں پیدا ہوتی ہے اور عارضی ہے (انتیہ سمبندھہ جن یتوہ وشیشتودا)۔ تب ازلی انصال کی صورتیں شامل نہ ہو سکیں گی۔ حتی کہ خریدی ہوئی چیز کا قبضہ بھی انصال میں شامل ہو جائے گا۔ چونکہ یہ قبضے کی نسبت زمان میں پیدا ہوئی ہے اسس پر اعتراض نہیں ہو سکتا کہ قبضہ نسبت نہیں ہے اسس لئے کہ نسبت وہ ہے جو دو چیزوں کے مابین ہو اگر اعتراض صحیح ہے تو جوہر اور کیفیت کا تعلق نسبتی نہ ہوگا اس لئے کہ جوہر اور کیفیت باہم وجود رکھتے ہیں اور دو مختلف چیزیں نہیں ہیں جن کا تعلق بیان کیا جا سکے۔ اگر معترض کا مقصد یہ ہے کہ نسبت دو حدوں کے مابین ہونا چاہئے تو یہاں دو حدیں ہیں ایک قابض دوسری مقبوضہ شے۔ علاوہ ازیں اگر انصال ایسی نسبت ہے کہ چیزوں کو

ان کی کلیت (اَدیا پیہ ورت۔ تنو۔ وشے شنتو) میں ربط نہیں دیتی۔ پس یہ غلط ہوگا اس لئے کہ بے جزو وجودوں میں نسبت انفصال اجزا کو مربوط نہ کرسکیگی اس لئے کہ وہ اجزا نہیں رکھتی ہیں چت سکھ تصور انفکاک (وبھاگ) کی تردید ان ہی طریقوں سے کرتا ہے اور اعداد ایک دو تین کی تردید کرتا ہوا آگے بڑھتا ہے۔

چت سکھ کہتا ہے کہ دو تین وغیرہ کے وجود کو جدا اعداد تسلیم کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ ہم کو صرف ایک چیز کا ادراک ہوتا ہے اور پھر اہتزاز اور باہمی حوالہ (اپیکشا۔ بدھی) کی قوت مدرکہ سے ہم ان کو آپس میں متحد کرتے ہیں اور تصورات ایک دو تین وغیرہ مدون کرتے ہیں یہ اعداد مطلق اور علحدہ نہیں ہیں بلکہ تخئیل کی رو سے نفسی اہتزاز اور واحد معروض کے تجربے کے تلازم سے پیدا ہوتے ہیں یہ خیال کرنا ضروری نہیں ہے کہ دو، تین، اعداد وغیرہ واقعی پیدا ہوتے ہیں ہم صرف اپنی نفسی تلازم کی قوتوں کی تائید پر دو تین وغیرہ کے تصورات سے بحث کرتے ہیں[1]۔

۱۵۹ چت سکھ جماعتی تصور (جاتی) کے خیال کی تردید کرتا ہے بدیں وجہ کہ وہ نہ تو ادراک سے اور نہ انتاج سے ثابت ہوسکتا ہے سوال یہ ہے کہ واقعی جماعتی تصور سے کیا مراد ہے اگر یہ کہا جاتا ہے کہ ایک جانور کا ادراک کرنے میں جب ہم کو ایک گائے کا تصور حاصل ہوتا ہے اور اگر دوسرے انفرادی جانوروں کے ادراک سے بھی ہم کو گائے کا تصور حاصل ہو تو یہ "جاتی" ہے اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے لازمی طور پر گائے کے جماعتی تصور کو الگ تسلیم

---

[1] آروپت۔ ودی تو۔ ترت وادی۔ وشے شی یتی کتو۔ سیج چیا لمبا بدھر دُوت وادی جنی کیتی چیت، نہ تتھا بھوتا پا او بُدھر دُوت وادی۔ دیو ہار۔ جن کتو پ پت تو دوت وادی۔ اُت پاد کتو۔ کلپنا۔ ویئی پرتھ یات۔
نیئے ناپرسادنی صفحہ ۳۰۰۔

کرنے کی ضرورت نہیں اس لئے کہ جب ہر فرد مختلف خصوصیات رکھتا ہے
جو اس کو ایک گائے کہلانے کا مستحق بناتی ہیں اور دوسرے افراد بھی جو ہی
خصوصیات رکھتے ہیں اور گائیں کہلانے کے مستحق ہوتے ہیں۔ ہم چاند کے عکس
مختلف جگہ دیکھتے ہیں ان میں سے ہر ایک کو چاند کہتے ہیں گایوں میں ایک
کلی خصوصیت شامل کرنا دشوار ہے اگر ایسی خصوصیت پائی بھی جائے تو
بھی گائے کے جماعتی تصور کو ماننے کی ضرورت نہیں پس یہ انفرادی خصوصیت
ہوگی اور اس کو بطور گائے ہر مقام پر تسلیم کریں گے جماعتی تصور کے جدا ماننے کی
ضرورت نہیں اگر ایک شخص جماعتی تصور کو تسلیم کرتا ہے تو اس کی کوئی خصوصیت یا
وصف بیان کرنا چاہیے، جو جماعتی تصور کو ظاہر کرے لیکن جماعتی تصور سے آزاد ہو کر
ایک شخص ایسی خصوصیت یا وصف بیان نہیں کرسکتا۔ یا اس سے آزاد ہو کر جماعتی
تصور کو بیان نہیں کرسکتا۔ یہ باہمی انحصار ان میں سے ہر ایک کی تعریف کو ناممکن
بنا دے گا اگر ایک شخص جماعتی تصور کو تسلیم کرتا ہے تو وہ اس کے اجزا بتلائے
جن پر وہ مشتمل ہے تاکہ ہر حالت میں اندازہ ہو۔ اور ہر حالت میں ایسے اجزا
پائے جائیں تو وہ اجزا ثابت کریں کہ گائے گائے ہے گھوڑا گھوڑا ہے۔ ورنہ
جماعتی تصور کے ماننے سے فائدہ ہی کیا ہے؟ اگر جماعتی تصور مانا جائے تو یہ ادراک کرنا
کہ اس کا افراد سے کیا تعلق ہوتا ہے دشوار ہے۔ یہ نسبت انفصال، مماثلت، عرضیت
لاینفک یا کوئی دوسری قسم کی نسبت نہیں ہوسکتی جو کہیں موجود ہو۔ اگر کلی
تصورات ہر جگہ موجود ہیں تو تمام کلی تصورات آپس میں گڈمڈ
ہو جائیں گے تو تمام چیزیں ہر جگہ ہو جائیں گی۔ اگر یہ مانا
جائے کہ گائے کا کلی تصور موجودہ گایوں میں موجود ہے تو وہ نئی
پیدا شدہ گائے سے کس طرح متعلق ہوگا۔ نہ کلی تصور کے اجزا ہیں کہ کچھ
یہاں اور کچھ وہاں ہوں۔ اگر گائے کا ہر کلی تصور انفرادی گایوں میں
سے ہر ایک میں ہو تو بہت سے کلی تصورات ہوں گے اگر گائے
کے ہر ایک کلی تصور کو تمام انفرادی گایوں پر پھیلایا جائے تاوقتیکہ تمام
انفرادی گائیں باہم نہ جمع کی جائیں تو ایک شخص کو اس وقت تک کوئی

۱۶۰

کلی تصور کا تصور نہیں ہو سکتا۔

علت (کارن) کی تردید کرتے ہوئے چت سکھ کہتا ہے کہ تعریف علت محض تقدم (پُورو کال۔ بھاوتو) نہیں ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ گدھا ہمیشہ دھوبی کے گھر نظر آتا ہے اور دھوبی اس کی پیٹھ پر کپڑے لاد کر گھاٹ کو لے جاتا ہے اس گدھے کو اس دھوئیں والی آگ کا مقدم سمجھا جا سکتا ہے جو دھوبی کے گھر میں جل رہی ہے۔ اور پس وہ آگ کی علت ہے۔ اگر اس مقدم کو مزید متعین کیا جائے کہ جو تمام صورتوں میں معلول کے قبل موجود ہو اور معلول کی غیر موجودگی میں وہ غیر موجود ہو۔ تو دھوبی کا گدھا کافی ہے، کہ وہ ایسے شرائط کی تشفی کر سکتا ہے آگ کے بالے سے وہ مقدم دھوبی کے گھر میں ہے (جب دھوبی گدھے کو گھر سے باہر لے جاتا ہے اور آگ اس کے گھر میں غیر موجود ہوتی ہے اور پھر جلتی ہے جب وہ اپنے گدھے کے ساتھ گھر لوٹتا ہے)۔ اگر غیر شرطیت (انن تیھا۔ سدھ) کا مزید اضافہ نہ کیا جائے کہ وہ وصفی شرط تقدم ہے تب بھی گدھا اور مشترکہ قائمہ عناصر جیسے مکان، آکاش، اور ان کے مثل آگ کے مثل متصور ہو سکتے ہیں اگر یہ استدلال کیا جائے کہ گدھا اس لئے موجود ہے کہ دوسرے شرطی اجزا موجود ہیں تو یہ بات بیجوں، زمین، پانی وغیرہ پر صادق آ سکتی ہے جو کہ پودوں کے شاخوں کے پیدا کرنے میں بطور علل خیال کئے جاتے ہیں اگر ایتھر (آکاش) کے امکان پر اعتراض کیا جائے کہ وہ دھوئیں کی علت ہے اس وجہ سے کہ وہ مشترکہ قایم اور تمام میں نفوذی عنصر ہے تو ایسی ہی دلیل روح (جو تمام نفوذی وجود ہے) کے خلاف دی جا سکتی ہے کہ نیائے کے نقطۂ نظر سے اس کو لذت والم کے پیدا کرنے کی علت سمجھا جائے۔ علت کی یہ تعریف نہیں ہو سکتی کہ جہاں علت کا وجود ہوتا ہے وہاں معلول برآمد ہوتا ہے۔ اس لئے بیج شاخ پودے کی علت متصور نہیں ہو سکتا اس لئے کہ شاخیں بیج سے نہیں نکلتیں۔ (دوسرے ہم عملی اجزا جیسے مٹی، پانی، روشنی، ہوا وغیرہ)

علت کی یہ بھی تعریف نہیں ہوسکتی کہ وہ باہمی تعاونی اجزا کے مابین موجود ہے (سہکاری) یا امدادی آلات میں موجود ہے جن سے معلول پیدا ہوتا ہے اس لئے کہ ایسی غیر متعلقہ شے جیسے کہ گدھا تعاونی حالات کے مابین موجود ہوسکتا ہے کوئی ایسی غیر متعلقہ شے کو علت نہ مانے گا علاوہ بریں ایسی تعریف ان صورتوں میں منطبق نہ ہوسکے گی جہاں کہ بہت سے تعاونی وجود کے مشترکہ عمل سے معلول پیدا ہوتا ہے تاوقتیکہ علت کی صحیح تعریف نہ کی جائے کوئی طریقہ تعاونی شرائط کی تعریف کا نہیں ہے نہ علت کی یہ تعریف ہوسکتی ہے کہ جہاں علت موجود ہو وہاں معلول ہوتا ہے اگر وہ نہیں تو معلول بھی نہیں (ستی بھاو، ستی ابھاوا)۔ ایسا اصول کثرت علل سے باطل ہوجاتا ہے (دو لکڑی کے ٹکڑوں میں آگ پیدا ہوسکتی ہے اگر حقیقتاً ان سے رگڑیں یا آلۂ آتشیں سے اثر ڈالیں) یہ حجت کہ ہر قسم کی آگ میں اختلافات ہوں گے جو مختلف ذرائع سے پیدا ہوتی ہے تو اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ اگر کوئی ایسا اختلاف ہو تو اس کا مشاہدہ کرنا ناممکن ہے جب اختلاف کا مشاہدہ ہو تو ایسے اختلاف وجوباً اطلاق نہیں کہ مختلف معلول مختلف اقسام سے متعلق ہوں اس لیے کہ اختلاف مختلف موجودہ احوال کی بنا پر ہوں۔

۱۶۱

علت کی تعریف یہ بھی نہیں کی جاسکتی ہے کہ وہ چیزوں کی ترتیب ہے اس لئے کہ ایسی ترتیب غیر متعلق چیزوں کی ہوسکتی ہے۔ پس علت کی تعریف مختلف علل کی ترتیب نہیں کی جاسکتی ہے، کیونکہ اس کی تعریف نہ ہوسکی کہ علت سے کیا مراد ہے تو فقرۂ ترتیب علل لایعنی ہوگا علاوہ بریں سوال ہوسکتا ہے کہ آیا ترتیب علل علل سے مختلف ہے یا مماثل ہے اگر اول الذکر متبادل صورت تسلیم کی جائے تو معلولات انفرادی علل سے برآمد ہوں گے اگر دوسری متبادل صورت تسلیم کی جائے تو چونکہ افراد ترتیب کی علت ہیں، اس لیے اگر افراد وہاں موجود ہیں تو ہمیشہ ترتیب موجود ہوگی اور پس ہمیشہ معلول موجود ہوگا جو لغو ہے پھر ترتیب علل کیا معنی رکھتا ہے اس سے یہ مراد نہیں ہوسکتی کہ وقوع بہ یک زمان و مکان ہے چونکہ علی الترتیب یکسانیت زمان و مکان ہو تو وہ خود بغیر کسی علت کے ہوں گے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ

اگر وجود علت نہ مانا جائے تو چیزیں بلا علت ہونگی لہذا غیر موجود ہوں گی اس لئے کہ نیائے کے نزدیک دائمی جواہر مثلاً سالمے اور روحیں ہیں جن کی کوئی علت نہیں ہے۔
چونکہ علت کی تعریف نہیں ہوسکتی نہ معلول (کاریہ) کی اطمینان بخش تعریف ہوسکتی ہے اس لئے کہ تصور معلول ہمیشہ تصور علت پر منحصر ہے۔
تصور جوہر (درویہ) کی تردید کرتے ہوئے چیت سکھ کہتا ہے کہ جوہر کی تعریف صرف یہ ہوسکتی ہے کہ وہ وجود ہے جس میں کیفیات لاینفک ہیں لیکن چونکہ کیفیات کی بھی کیفیات ہوتی ہیں اور اہل نیائے جوہر کو مانتے ہیں کہ وہ اپنی ابتدا کے وقت بلا کیفیت تھا اس لئے ایسی تعریف جوہر کو ممیز نہیں کرسکتی۔ اگر جوہر کی تعریف ہیر پھیر سے یہ کی جائے کہ جس میں وصفی کیفیات کے قطعی سلب کا عدم ہے (گُن وتو وآتیانت ابھاوان ادھی کرن تا) تو اس پر اعتراض ہوسکتا ہے کہ ہم ایسی تعریف سے سلب کو بھی کیفیت سمجھیں گے (ابھاو) چونکہ کیفیات کے سلب کا عدم خود سلب ہے وہ سلب میں موجود نہیں ہوسکتا[1]۔ یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ آیا کیفیات کے سلب کا عدم کیفیات کی تعداد کے سلب کو یا تمام کیفیات کے سلب کو ظاہر کرتا ہے ہر صورت میں یہ باطل ہے اس لئے کہ پہلی صورت میں جوہر جوہر نہ کہلائے گا جس میں صرف چند کیفیتیں ہیں اور دوسروں سے موصوف نہیں ہے تو اسس کو جوہر نہیں کہہ سکتے اور موخر الذکر صورت میں کسی چیز کا معلوم کرنا دشوار ہوگا جو جوہر نہ کہلاتی ہو اس لئے کہ وہ جوہر کہاں ہے جس میں کیفیت کا فقدان ہو یہ امر واقعی باقی رہتا ہے کہ ایسی دوری تعریف جوہر کو کیفیت سے ممیز نہیں کرسکتی اس لئے کہ کیفیت، عددی کیفیت اور انفکاک کی کیفیت رکھتی ہے[2]۔ اگر یہ اصرار کیا جائے کہ کیفیات کی اور مزید کیفیات ہیں تو یہ سلسلہ

۱۶۲

[1] تیتر تبو اتینت آبھاوے، تی دیاپ تیہ، سوپی ہی گن وت تو آتے اتین تابھاو سا تسیا دھی کرنم شوسیہ سوس ہن نو ورت تے۔
چیت سکھی صفحہ ۱۷۶۔

[2] اسمن اپی ذکر۔ نکشنے گناوشوا پی سمبھیا۔ پرتھکتو۔ گن یوہ پرتی ستے کتھم

لا اتنا ہی ہوگا۔ جواب میں کہا جا سکتا ہے کہ یہ الزام نہیں عاید ہو سکتا کیونکہ اعداد
و انفکاک کی کیفیات مزید کیفیات سے موصوف نہیں ہیں۔ جواہر میں کوئی
مشترکہ شے نہیں ہے جس سے وہ کلی تصور جواہر کے تحت متصور کئے جا سکیں۔ لہٰذا
سونا، کیچڑ، درخت، ان سب کو جواہر متصور کیا جاتا ہے ان میں کوئی چیز
مشترکہ نہیں ہے کہ سونا، کیچڑ، درخت میں یکساں ہے۔ پس یہ تسلیم نہیں کیا
جا سکتا کہ جواہر میں کوئی ایسی خصوصیت ہے جو اُن سب میں یکساں ہو۔

کیفیات (گن) کا حوالہ دیتے ہوئے چیت سکھ کہتا ہے کہ پرشست
پاد کی ویشیشک بھاشیہ میں گن کی تعریف کی گئی ہے۔ وہاں پرشست
پادنے گن کی تعریف یہ کی ہے جو کہ جوہر میں لاینفک ہے۔ اور جوہر کے
کلی تصور سے متلازم ہے اور خود بلا کیفیت ہے جس کو حرکت (نشکرم)
نہیں لیکن کیفیت کی تعریف میں فقرہ "بغیر کسی کیفیت" کو شامل نہیں کیا
جا سکتا ہے اس لئے کہ کیفیت کی اب بھی تعریف باقی ہے
جب تک گن کی صحیح تعریف نہ ہو اس کا فرق حرکت سے معلوم نہیں
ہو سکتا ہے پس یہ فقرہ کہ "وہ حرکت نہیں رکھتی ہے" بے معنی
ہے کیفیت کا کلی تصور اس طرح معین ہو سکتا ہے جبکہ کیفیات کی کلی
خصوصیت معلوم ہو اور کلی تصورات کی ماہیت معین ہو خواہ کسی نقطۂ نظر سے
غور کریں یہ ایسا سوال ہے کہ کیفیات کی تعریف ناممکن ہے۔

۱۶۳

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ نافی ویاپیہ تُو۔
چیت سکھی صفحہ ۱۷۷۔

[1] جاتیم ابھی اُپیہ گیج چیتا تج جاتی۔ وینا کم کرم چیدا وشی نیم ابھی اُپیہ یم ندچ تن نزویہ تم اُشی کم۔
ایضاً صفحہ ۱۷۸۔

[2] وردیم وردیم اتی انوگت۔ بیرت یہ بیہ پرتگم اتی جیین نہ سہ رتہم اُپہ لبدھیہ مرت دکام۔ اپہ لبھیہ انیہ
توکی کتیہ نداوے دتم دز، یہم اتی پرتیا۔ بھاداتیہ یکشر کا نام چہ انوگت۔ بیرت بیہ دیرت تیے۔
ایضاً صفحہ ۱۷۹۔

چت سکھ کی اس قسم کی تردید کی مثالوں کو بڑھانا فضول ہے جو بیان ہوئی ہیں اس سے ظاہر ہے کہ چت سکھ خاص خاص مقولوں کے اکثر تصورات کی تفصیل میں پڑتا ہے اور ان کی ذاتی غیر امکانیت کے ثبوت کی سعی کرتا ہے بعض صورتوں میں وہ صحیح مدمقابل ثابت نہ ہوا اور اہل نیائے کی تعریفوں کی تنقید کر کے فارغ ہوگیا یہاں یہ تبلا دینا ضروری ہے کہ اگرچہ شری ہرش اور چت سکھ نے مختلف مقولوں کی تنقید جامع نظام کے تحت کی ہے کہ ان مقولوں کی نیائے کی تعریفات کو ناممکن ثابت کریں۔ پھر بھی یہ دونوں ویدانت میں معقولی طریقے کے اطلاق کے بانی متصور نہیں ہو سکتے۔ شنکر نے خود اس کی ابتدا کی ہے اور نیائے اور دوسرے نظامات کی تردید خود اپنی شرح ویدانت سوتروں ۲، ۲ میں کی ہے۔

ناگارجن کی منطقی بحث اور ویدانت کی تنقید مابعد الطبیعیات

شری ہرش کی منطقی بحث نیائے ویشیشک کی حقیقیاتی تعریفوں کے خلاف احتجاج تھا جن میں فرض کیا گیا تھا کہ جو کچھ قابل علم ہے وہ قابل تعریف ہے۔ ان تعریفوں کی تردید سے اس کا مقصد یہ تھا کہ تمام چیزوں کی نوعیت ناقابل تعریف ثابت ہو۔ اس لئے کہ ان کا وجود اور نوعیت بالکل مایا میں داخل ہے صرف ایک حقیقت برہمہ ہے ناگارجن کی تعلیم یہ تھی کہ تمام تعریفوں میں آسانی سے نقائص بتلائے جائیں اور اس لحاظ (بجز اس میلان کے کہ لفظی نوعیت کا نقص نیائے تعریفوں پر عاید کیا جائے۔) سے شری ہرش کا طریقہ ناگارجن کے طریقے کا تسلسل تھا اس کا اطلاق نیائے اور ویشیشک کی تعریفوں پر کیا گیا لیکن ناگارجن کے طریقے کا اہم جزو شری ہرش اور اس کے تابعین نے عمداً ترک کر دیا جنھوں نے ناگارجن کے

۱۶۴

نتائج کی تردید نہیں کی۔ ناگارجن کا اصلی مضمون یہ ہے کہ تمام چیزیں نسبتی ہیں پس خود ناقابل تعریف ہیں اور کوئی طریقہ ان کے جواہر کو معلوم کرنے کا نہیں ہے۔ چونکہ ان کے جواہر نہ صرف ناقابل بیان و تعریف ہیں بلکہ غیر جامع ہیں۔ ان کے بارے میں نہیں کہا جاسکتا کہ خود وہ کسی جوہر سے متصف ہیں ناگارجن کی تقلید آریہ دیوئے کی جو لنکا کا رہنے والا تھا جس کی ایک مستقل تصنیف چار سو اشعار پر مشتمل ہے۔ اس کے بعد دو سو سال تک ناگارجن کے اصول تاریکی میں رہے چنانچہ بودھ گھوشس چوتھی صدی عیسوی میں ہوا ہے لیکن اس کا کوئی حوالہ نہیں دیتا ہے اور گپتا کے دور حکومت میں پانچویں صدی میں آسنگ اور واسوبندھو ہوئے ہیں۔ چھٹی صدی عیسوی میں ناگارجن کا نسبتی فلسفہ بدھ پالیت ساکن ولبھی ضلع سورت اور بھاوے یا بھاویہ دیویک علاقۂ اڑیسہ کے ہاتھوں حیات نو پایا، اس کا مذہب مادھیمیک سوترانتک کہلایا کہ اس نے ناگارجن کے دلائل پر اپنے خاص دلائل کا اضافہ کیا اس زمانے میں مہایان وحدت وجود کا یوگاچار مذہب شمال میں ترقی پذیر تھا۔ اس مذہب کی غایت یہ تھی کہ واحد شعور کے صحیح علم کے ثبوت کے لئے تمام منطقی دلائل فضول ہیں۔ خود تمام منطقی دلیلوں سے ان کا ابہام ظاہر ہوتا ہے[۱] اغلب ہے کہ شری ہرش ان یوگاچار مصنفین اور ان کے نسبتی متحدین ناگارجن سے لیکر بھاوے تک سے مستفید ہوا ہو۔ چندرکیرتی جو ناگارجن مادھیمیک کاریکا کا بڑا زبردست شارح تھا اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تصور وحدت وجود کی تحقیق اور اس کا تصور کسی منطقی دلیل سے نہیں ہوسکتا پس تمام منطق فضول ہے اور مبہم ہے جبکہ بھاوے وی ویک نے اپنی تصوری وحدت وجود منطقی دلائل پر قائم کرنے کی کوشش کی چندرکیرتی نے

---

[۱] بودھی نزدان کا تصور صفحہ ۶۶-۶۷ یو، ایس، ایس آر کی اکیڈیمی آف سائنس لے نینن گریڈ میں ۱۹۲۷ء [illegible]ع کیا ہے۔

آخر کار بھاوویک کے اصول کے خلاف بدھ پالیت کے اصول کی تائید کی اور تمام منطقی دلائل کی تردید کی کوشش کی چندر گیرتی کی اس مادھیہ میک اسکیم سے تبت اور منگولیا میں فائدہ اٹھایا گیا جو کہ تصوری وحدت وجود کی تحقیق میں مفید ثابت ہوئی۔

وجود کے مختلف مفولوں کی تردید کرتے ہوئے ناگارجن تعلیل کی جانچ کرتا ہے غیر بودھی نظامات فلسفہ میں تعلیل کے بارے میں خیال ہے کہ وہ کسی مستقل یا دائمی مواد کے باطنی تغیرات یا چند اجزا کے مجموعے سے یا بواسطہ چند اجزا سے پیدا کی گئی ہے جو غیر متغیر اور دائمی مبادی سے عمل کرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن ناگارجن نہ صرف یہ انکار کرتا ہے کہ کبھی کوئی چیز پیدا ہوئی ہے نہ کبھی ان مذکورہ طریقوں سے کوئی چیز پیدا ہوئی ہے بدھ پالیت کے نزدیک چیزیں خود بخود پیدا نہیں ہوسکتیں اگر وہ فی الحال موجود ہیں تو ان کا پیدا ہونا کوئی معنی نہیں رکھتا ہے اگر وجود اشیاء کے بارے میں یہ خیال ہے کہ ان میں دوبارہ پیدا ہونے کی استعداد ہے تو چیزوں کی پیدائش کا سلسلہ ابد تک جاری رہے گا۔ بھاوے ویویک بدھ پالیت پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ بدھ پالیت کی تردید دلائل وامثال کے ساتھ ہونی چاہئے تھی علاوہ یہ کہ اس کی تردید ایک غیر موزوں اصول کا باعث ہوگی اگر چیزیں خود نہیں پیدا ہوتی ہیں تو ان کو دوسرے اجزائے پیدا کیا ہوگا۔ لیکن چندر کیرتی بھاوے ویویک کی اس تنقید پر اعتراض کرتا ہے اور کہتا ہے کہ علت و معلول کی مماثلت قائم کرنے کا بار ثبوت مخالفین کے دوش پر ہے یعنی اس کا ثبوت اہل سانکھیہ دیں جو اس نقطۂ نظر کو تسلیم کرتے ہیں جو چیز موجود ہے اس کے پیدا ہونے کے معنی لایعنی ہیں اور جو کچھ موجود ہے اگر وہ پیدا کی جائے اور پھر پیدا کی جائے تو ایک لامتناہی سلسلہ ہوگا سانکھیہ ست کاریہ واد کے نقطۂ نظر کی تردید کرنے کے لئے نئی دلیل دینا غیر ضروری ہے پس سانکھیہ نقطۂ نظر میں بے ربطی بتلا دینا کافی ہے۔ آریا دیو کہتا ہے کہ مادھیہ میک

۱۶۵

نقطۂ نظر خود اپنا کوئی مضمون نہیں رکھتا ہے جس کے ثبوت کا وہ کوشاں ہے جب وہ کسی حقیقت یا غیر حقیقت چیز یا انفصال کا تعین کرتا ہے[1] یہ وہی نقطۂ نظر ہے جس کو شری ہرش نے اختیار کیا ہے شری ہرش کہتا ہے کہ ویدانت کی رائے ہے اشیائے عالم اوران سے متلازم مختلف مقولوں کے بارے میں نہیں ہے کوئی ایسا طریقہ نہیں ہے جس سے ویدانت کے نقطۂ نظر کی تردید ہو سکے۔ پس ویدانتی آزاد ہے کہ دوسروں کے نقاط نظر پر تنقید کرے اور جب یہ کام ایک بار ہو گیا اور دوسروں کی حیثیتوں کی بے ربطیاں آشکارا ہو چکیں تو ویدانت کا کام ختم ہو گیا چونکہ اس کو خود اپنی کوئی رائے قایم کرنا نہیں ہے ناگارجن اپنی وِگرہ ویاورتنی میں کہتا ہے کہ

جب یہ میری ہیں (جو خود مجھے ثابت کرنی ہیں) میں غلطیاں
کر سکتا ہوں اس لئے کہ ان کو (ثابت کرنا ہے) لیکن میرے پاس
کوئی غلطی نہیں ہے میرے اوپر (غیر مستقل ہونے کا الزام) نہیں لگایا
جا سکتا اگر میں (واقعی) چند (جدا) چیزوں کا وقوف رکھتا ہوں تو میں
ایجاب یا انکار ان چیزوں کے اساس پر کر سکتا ہوں جو ادراک
ہوئیں (یا نتیج ہوئیں) لیکن یہ (جدا) چیزیں میرے نزدیک وجود نہیں
رکھتیں تو میرے اوپر اس اساس کی بنیاد پر اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔[2]

[1] مادھیہ میک ورتیتی صفحہ ۱۶۔
[2] مادھیہ میک ورتیتی صفحہ ۲۶۔

۱۶۶

چندرکیرتی اس امر پر زور دیتا ہے کہ مادھیہ میکا کے حامیوں کے لیئے نئی دلیل یا نئی مثال دینا ممکن نہیں ہے کہ جب وہ کسی نقطۂ نظر پر تنقید کرتے ہوں اس لئے کہ خود ان کو اپنے نقطۂ نظر کے لئے کسی تائید کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ خود ان کا کوئی نقطۂ نظر نہیں ہے حتی کہ وہ خود اپنے ایجابات ثابت نہیں کر سکتے اگر ان کے ایجاب میں کوئی اصول ہے تو وہ اس کے بارے میں آپس میں بحث کرتے ہیں پس مادھیہ میکا نظام اس پر مبنی ہے کہ تمام دوسروں کے اصولوں پر تنقید کرے خواہ وہ کچھ ہوں۔ اور جوابی الزامات میں جسقدر مخالف کے اصولوں و طریقوں میں سے بے ربطیاں معلوم ہوتی ہیں ان کو ظاہر کردیا جاتا ہے لیکن کسی نئی دلیل یا کسی جوابی جدید اصول کا اضافہ نہیں کیا جاتا۔ چونکہ مادھیہ میکا خود اپنے اصول نہیں رکھتے ہیں استدلال میں ان اصول کی تقلید کرتے ہیں جن کو وہ تسلیم کرتے ہیں، کسی شخص کو ان دلائل کے تحت شکست نہیں ہوسکتی جو ان اصولوں کی اساس پر جاری رکھے جائیں جو خود اس کے مخالفین کے نزدیک مسلمہ ہے پس اشیا عالم بغیر کسی علت کے یا خارجی اجزا کے مجموعے کے بغیر پیدا نہیں ہوتی ہیں۔ اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو کوئی ایسا قانون پیدائش نہ ہوتا، کہ ہر شے دوسری چیز سے پیدا ہوجاتی جیسے تاریکی روشنی سے اگر ایک شے خود یا دوسری چیزوں سے پیدا نہیں ہوتی ہے تو ان دونوں کے اتصال سے پیدا نہیں ہوسکتی۔ پس عالم بغیر کسی علت کے پیدا نہیں ہوسکتا (اہیتوتہ)۔

بودھی منطقین اس نقطۂ نظر کی تردید کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ خواہ کوئی نقطۂ نظر ہو اس کو معقول ثبوت کی بنیاد پر قایم کرنا چاہئے پس اس اصول کے ثبوت کے لئے کہ تمام موجودات غیر پیدا شدہ ہیں مادھیہ میکا چند ثبوت دیں اور یہ امر ایسے ثبوت کی نوعیت کی مزید تخصیص ہو اور صحیح ثبوت کی تعداد کی تخصیص کا

لہ مادھیہ میک ورتیتی ص ۳۶ بدھی نروان کا تصور از اسٹوبٹسکی دیکھئے جس کا یہ مصنف ممنون ہے کہ ان کی کتاب سے دو آخری پیراگراف کے مواد کا ترجمہ کیا ہے۔

لزوم انھوں نے تسلیم کیا ہے، لیکن اگر یہ اصول ہے کہ "تمام موجودات غیر ثابت ہیں" ایک ایجاب بلا ثبوت تائیدی ہے تب اس کے خلاف بےشمار ایجابات پیش کئے جاسکتے ہیں جس کے ثبوت کی ضرورت نہیں اور اگر ثبوت ایک صورت میں درکار نہ ہوں تو وہ دوسری صورت میں درکار نہیں ہو سکتے۔ پس ایک شخص مساوی صحت سے ایجاب کر سکتا ہے کہ تمام موجودات حقیقی ہیں اور علل سے پیدا ہوتی ہیں مادھیہ میک چندرکیرتی کے اس اعتراض کا جواب دیتا ہے کہ مادھیہ میک کا خود اپنا کوئی مضمون نہیں ہے اور پھر یہ سوال کہ اس کے اصول کی تائید صحیح ثبوت سے ہوتی ہے یا نہیں ایسا ہی بے معنی ہے جیسے کہ یہ سوال کہ گدھے کا سینگ بڑا ہے یا چھوٹا۔ چونکہ ان کا کوئی مضمون نہیں ہے پس مادھیہ میک صحیح ثبوت کی نوعیت یا اُن کی تعداد کے بارے میں کچھ نہیں کہہ سکتے۔ لیکن یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ اگر مادھیہ میک اپنا کوئی مضمون نہیں رکھتے تو کیا وہ تسلیم کرتے ہیں اس مسئلے کو کہ تمام موجودات غیر پیدائشی (سروبھاوا اَن اُت پاہ) ہیں اس کا جواب مادھیہ میک یہ دیتا ہے کہ ایسے مسائل عوام کو مستقل نقطہ نظر معلوم ہوتے ہیں نہ کہ عقلا کو عاقل کی بہترین کیفیت یہ ہے کہ وہ ہمیشہ خاموش رہے۔ وہ اُن کو عام نقطہ نظر کی تعلیم دیتے ہیں جو ان سے تعلیم پانے کے خواہاں ہوں۔ ان کے دلائل خود اپنے یا اُن اشخاص کے نہیں ہیں جن کے متعلق خیال ہے کہ وہ حق پر ہیں بلکہ صرف ایسے جو اُن کے سننے والوں کو مرغوب ہیں۔

یہ بیان کرنا بے محل نہ ہوگا کہ مادھیہ میک مذہب مظہری یا حقیقی یا ماورائی نقاط نظر کو بعد المشرقین میں رکھنا چاہتا ہے۔ مظہری نقطہ نظر سے چیزیں تسلیم کی جاتی ہیں کہ وہ ویسی ہیں جیسی کہ ادراک ہوتی ہیں اور ان کی نسبتیں حقیقی متصور ہوتی ہیں۔ چندرکیرتی کی بحث میں ونناگ کا حوالہ دینا دلچسپ ہے جب وہ حسی ادراک کی نوعیت بیان کرتا ہے ونناگ کا استدلال ہے کہ چیز وہ ہے جو وہ خود (سولکشن) ہے لیکن چندرکیرتی کے نزدیک چونکہ نسبتوں کا بھی ادراک صحیح ہوتا ہے اسلئے چیزیں بھی

۱۶۷

نسبتی ہیں۔ مظہری طور پر جواہر اور ان کی کیفیات موجود ہیں دنناگ کا شئے بذات خود بھی ایسا ہی اضافی تصور ہے جیسے کہ نسبتی چیزیں جن کا بالعموم صحیح ادراک ہوتا ہے ایسی صورت ہے تو ادراک کی تعریف کرنا بے معنی ہے کہ وہ شئے بذات خود ہے۔ چندرکیرتی خیال نہیں کرتا ہے کہ نیائے کی حقیقی منطق کی تنقید کرنے سے کوئی فائدہ حاصل ہو سکتا ہے چونکہ جہاں تک عام ادراک اور تصور کا تعلق ہے نیائے منطق بالکل کافی ہے کہ اُن سے بحث کرے اور ان کا بیان دے۔ تاریک پہلو ظاہری حقیقت اور تنظیم ہے جو عامی کے لئے حقیقی ہے جس پہ تمام ہمارے لسانی اور دوسرے رواجات منحصر ہیں دنناگ ادراک کی تعریف کرتے ہوئے اسے نادر چیز بذات خود سے محدود کرتا ہے اور خیال کرتا ہے کہ اضافت اور کیفیت کے تمام تلازم ادراک سے خارج ہیں ان کو تخیل یا انتاج میں شامل کرنا چاہئے اس خیال سے ہمارے عام تجربے میں گڑبڑ ہو جاتی ہے اور اس سے کوئی عمدہ مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ ادراک کی تعریف جو دنناگ نے کی ہے وہ ماورائی نقطۂ نظر سے نہیں ہے اگر ایسا ہے تو کیوں نیائے مذہب کے حقیقی تصور کو قبول نہ کر لیا جائے جو عام تجربے کے مناسب ہے ہم کو ویدانتی طرز عمل معلوم ہے ایک طرف تو وہ اس نقطۂ نظر سے عام تجربے کو قبول کرتے ہیں کہ تمام اشیا حقیقی معروضی وجود رکھتی ہیں دوسری طرف ماورائی حقیقت آخرتی کے نقطۂ نظر کی رو سے ان کو باطل اور غیر حقیقی سمجھتے ہیں۔ ویدانتی نے یہ خیال براہ راست مادھیہ میک سے حاصل کیا ہے شری ہرش کی کوشش نیائے کی حقیقی تعریفوں کی تردید تھی اور ان کو باطل ثابت کرنا مراد تھا گو اہل نیائے ان کو حقیقی سمجھتے تھے لیکن خود اہل مادھیہ میک اپنے نقاط نظر میں موئید نہیں ہیں تجربے کو بالکل مذبذب چھوڑ دیتے ہیں اور روا رکھتے ہیں کہ ان کی تعریفات عام تجربے کی تشریح کریں جس طرح وہ پسند کریں۔ ویدانت کا خود اپنا اصول یہ تھا

۱۶۸

کہ منور بالذات برہمہ صرف حقیقت ہے۔ اور اس کے ذریعے ہر چیز ظاہر ہوتی ہے ویدانت تجربے کے متعلق بنائے کی تشریح اور اس کی تعریف سے متفق نہیں ہے۔ لیکن چونکہ ویدانت گوناگوں عالمی صورت کو حقیقت میں جگہ نہ دے سکا۔ اس کا خیال ہوا کہ وہ خود موجود ہے اور اسکے لئے ایک نظریۂ ادراک ایجاد کیا جس سے خیال کیا جاسکے کہ وہ برہمہ سے تماس حاصل کر کے ظاہر ہوتا ہے اور التباساً اس پر عاید کیا جاتا ہے۔

تعلیل کی نوعیت پر بحث جاری رکھتے ہوئے ناگارجن اور چندرکیرتی تسلیم کرتے ہیں کہ علتی شرائط کے مجموعے جو معلول سے مختلف ہیں معلول کو پیدا نہیں کر سکتے جیسا کہ ہن یان بودھوں کا مسلمہ خیال ہے چونکہ معلول کا ان علتی شرائط میں ادراک نہیں ہوتا ہے وہ اُن سے پیدا نہیں ہوسکتا اگر وہ ان میں موجود ہیں تو اس کی پیدائش فضول ہے۔ کسی چیز کی پیدائش کسی خارجی یا بیرونی علل سے ظاہر ہوتی ہے کہ اُن سے مربوط ہے اس نسبت سے یہ مراد ہے کہ وہ کسی طرح ان میں موجود ہے اصلی اصول جو ناگارجن تصور تعلیل یا پیدائش کے اعتراض میں مختلف طور پر کام میں لاتا ہے یہ ہے کہ اگر کوئی چیز موجود ہے تو وہ پیدا نہیں ہوسکتی اگر موجود نہیں ہے تو وہ مطلقاً پیدا نہیں ہوسکتی جو جوہر خود وجود سے موصوف نہیں ہے وہ کسی دوسری چیز کی علت نہیں ہوسکتا[1]۔

ناگارجن آنے جانے کے تصورات کی جانچ کرتا ہے کہ فعل جانا طے شدہ مقام میں معلوم نہیں ہوتا۔ ہے اور نہ اس میں موجود ہے جو ابھی طے نہیں ہوا ہے ۱۹۹ اور طے شدہ و غیر طے شدہ مقام سے ماسوا کوئی فعل جانا نہیں ہوسکتا ہے اگر یہ حجت کی جائے کہ جانا نہ طے شدہ نہ غیر طے شدہ مقام میں ہے بلکہ اس میں ہے جو علیت جاری رکھتا ہے چونکہ جانا اس میں ہے جس میں جانے کی کوشش جاری ہے تو یہ بھی صحیح نہیں ہوسکتا اس لئے کہ اگر

۱؎ ادویت سدھی صفحہ ۱۰-۱-۶۔

جانے کا فعل اس شخص سے متلازم ہے جو چلتا ہے تو وہ جائے طے شدہ سے متلازم نہیں ہو سکتا ایک فعل دونوں سے مربوط نہیں ہو سکتا ہے تاوقتیکہ کوئی جائے ہو جس پر چلا جائے تب جانے والا نہیں ہو سکتا۔ اگر جانا اکیلے جانے والے میں ہے تب ایک شخص بغیر جائے جانے والا کہلا سکتا ہے جو ناممکن ہے اگر جانے والا اور جائے طے شدہ دونوں جانے سے متلازم ہیں تب دو فعل ہوں گے نہ کہ ایک، اگر دو فعل ہوں تب دو فاعل کا ہونا ضروری ہے یہ اصرار کہ جانے کی حرکت جانے والے سے متحد ہے پس جانا جانے والے سے متعلق ہے۔ اگر جانا بغیر جانے والے کے نہیں ہے اور کوئی جانے والا بغیر گئے نہیں ہے تو کس طرح جانے کو جانے والے سے موصوف کیا جا سکے گا اور پھر یہ قضیہ کہ جانے والا (گنتا گچ چھتی) جاتا ہے صرف ایک فعل جانے کا ہے اور اس کی تشفی کا فعل "جاتا ہے" سے ہو جاتی ہے اب کونسا الگ جانا ہے جس کے تلازم کے اثر سے جانے والا یوں کہلایا جا سکتا ہے؟ اور چونکہ جانے کے عمل دو نہیں ہیں اس لئے ایک جانے والا نہیں ہو سکتا ہے حتیٰ کہ جانے والے کی حرکت بھی شروع نہیں کی جا سکتی ہے اس لئے کہ جب حرکت جانے کی ہوتی ہے تو کوئی آغاز نہیں ہوتا ہے اور جب جانے کی حرکت نہیں ہے تو کوئی ابتدا نہیں ہو سکتی یہ بھی استدلال نہیں کیا جا سکتا کہ "جانا" موجود ہے کیونکہ اس کا تضاد "ساکن" موجود ہے لیکن کون ساکن ہے جانے والا ساکن نہیں ہو سکتا کیونکہ جب تک کہ کوئی جاتا نہیں ہے اس کو جانے والا نہیں کہہ سکتے اور وہ جو جانے والا نہیں ہے پہلے ہی سے آرام میں رہنے کے باعث آرام میں رہنے والے کام کا فاعل نہیں ہو سکتا اور اگر جانے والا اور جانا مماثل ہیں تب نہ فعل ہوگا نہ فاعل پس جانے کی کوئی حقیقت نہیں ہے جانے سے مراد کسی قسم کا مرور یا تکون بھی ہے ان تمام اقسام کے جانے کی تردید مرور کی بھی تردید ہے اگر بیج شاخیں (ان کر) ہو جائیں تب وہ بیج ہوں گے نہ کہ شاخیں، شاخیں نہ بیج ہیں نہ اُن سے مختلف ہیں تاہم جہاں بیج وہاں شاخیں ایک مٹر کا دانہ دوسرے مٹر کے دانے سے ہوتا ہے تاہم کوئی مٹر کا دانہ دوسرے

مٹر کا دانہ بن نہیں جاتا ہے ایک مٹر دوسرے مٹر سے نہ مماثل ہے نہ مختلف، جیسے ایک شخص ایک عورت کا خوبصورت چہرہ آئینے میں دیکھتا ہے اور وہ اس طرف کشش محسوس کرتا ہے اور اس کے پیچھے دوڑتا ہے اگرچہ چہرہ آئینے سے نہیں گزرا، اور کوئی انسانی چہرہ اس عکسی شبیہ میں نہیں ہے جیسے کہ بے حقیقت عکسی شبیہ عورت کے چہرے کی بیوقوفوں میں کشش پیدا کرتی ہے یوں عالمی صورتیں ہمارے فریب و کشش کی علل ہیں۔

۱۷۰

زیادہ مثالوں کا دینا فضول ہے کہ ناگارجن کے جامع طریقے کے تحت معقول طریقے کے اطلاق سے اس نے مختلف بودھی اور دوسروں کی منطقی بحث کی تردید کی ہے لیکن جو کچھ کہا گیا ہے ناگارجن کی منطقی بحث کا مقابلہ یا تقابل شری ہرش کی منطقی بحث سے کیا جاسکتا ہے نہ ناگارجن نہ شری ہرش نے عالمی عمل کی عقلی تشریح میں کوئی دلچسپی لی، نہ ہمارے عالمی تجربے کی نئی حکمیاتی تعبیر بیان میں رغبت کا اظہار کیا۔ عالمی تجربے کی صحت کو نظر انداز کرنے میں دونوں متفق ہیں لیکن ناگارجن کا اپنا کوئی اصول نہیں ہے کہ اس کی حمایت کرے لیکن شری ہرش نے برہمہ کی آخری حقیقت اور صحت قایم کرنے کی کوشش کی۔ لیکن ایسا نہیں معلوم ہوتا کہ اس نے اپنے طریقے کے اطلاق کی کوشش اپنے اصول پر کی ہو اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کہ برہمہ کی تعریف خود اس کی منطقی بحث کی تنقید کی جانچ پر قایم رہ سکے۔ ناگارجن اور شری ہرش دونوں اس نقطۂ نظر پر متحد ہیں کہ عالم کی تعبیر کا کوئی نظریہ نہیں ہے جس کو صحیح سمجھ کر تائید کی جائے۔ شری ہرش نے نیائے کی تعریفوں پر اعتراض کیا اور ناگارجن نے مسلمہ بودھی مقولے اور دوسرے مماثل مقولوں کی تردید کی جو اُن سے بالواسطہ مربوط ہے لیکن شری ہرش کی ساری کوششیں یہ ثابت کرنے میں خرچ ہوئیں کہ نیائے کی تعریفیں ناقص ہیں اور کوئی طریقہ نہیں ہے کہ نیائے

اپنے مقولوں کی معقولی طریقے سے تعریف کر سکے، اس امر سے
کہ نیائے اپنے مقولوں کی تعریف نہ کر سکا وہ اس نتیجے پر بہ عجلت
پہنچا کہ وہ بالکل ناقابل تعریف ہیں پس عالمی صورت جو ان مقولوں کے
حدود کے تحت اندازے اور جانچ میں لائی گئی باطل ہے۔ ناگارجن کے
طریقے شری ہرش کے طریقوں سے اس امر میں بعید مختلف ہیں
کہ وہ تصورات جن کی اس نے تنقید کی یہ ثابت کیا کہ وہ ان تصورات
سے مرکب اور مبنی بذات خود ہیں جو خود اپنی وجوبی نوعیت سے موصوف
نہیں بلکہ دوسری چیزوں کی اضافت سے سمجھے جاتے ہیں کوئی
تصور خود کی ذاتی نوعیت کا انکشاف نہیں کرتا اور ایک تصور دوسرے
تصور کے واسطے سے متصور ہو سکتا ہے اور وہ ایسے پہلے کے تصور سے یا دوسرے
سے وقس علیٰ ہذا۔ سارا عالم اضافی تصور کی صورت پر مبنی ہے
لہذا باطل ہے ناگارجن کی تنقیدات زیادہ تر قیاسی نوعیت کی
ہیں ان میں تصور کے ٹھوس طریقے سے بحث نہیں ہوتی اور ہمارے
نفسی تجربے کی تصدیق پر منحصر نہیں ہوتے۔ جو تضادات ثابت کئے
ہیں اکثر تجریدی نوعیت کے ہیں اور بعض وقت محض لفاظی لیکن وہ اساساً
ہمارے تجربے کی اضافی نوعیت پر مبنی ہیں یہ تنقید شری ہرش کے
مقابلے میں اگرچہ نصف بھی جامع نہیں ہے لیکن اصولاً براہ راست قائل
کرنے والی ہے بہ نسبت شری ہرش کی بحث کی جامع دوری منطقی
موشگافیوں کے۔ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ ناگارجن بدھ
پالیت، چندر کیرتی کے معقول طریقوں پر مبنی ہو کر شری ہرش کی تنقید
ہے مختلف طریقۂ تحقیق ہے جو منطقی موشگافی اور لطافت فکر کی
پر حیرت قوتوں کا اظہار کرتا ہے اگرچہ مجموعی اثر مشکل سے خیال
کیا جا سکتا ہے کہ خاص فلسفیانہ نقطۂ نظر سے ترقی پایا ہو اس کے
بہت سے تنقیدات میں اکثر لفاظی ہے۔ یہ بات خود اس کی جرأت آمیز
کوشش کو شکست دیتی ہے۔

شانت رکشت اور کمل شیل (سنہ ۷۶۰ء) ویدانتی تنقید مابعد الطبیعیات کے پیشرو اور انکی منطقی تنقیدات

(الف) سانکھیہ کے پرنیام کے اصول پر تنقیدات

ویدانت میں منطقی طریقوں پر غور و خوض کی تاریخ کا سراغ گزشتہ فصلوں میں بیان کر دیا گیا ہے کہ ناگارجن اور چندر کیرتی کا اثر شنکر اور اس کے تابعین شری ہرش، چت سکھ اور دوسروں پر بہت کافی ہوا ہے یہ بیان ہو چکا کہ نہ صرف ناگارجن اور چندر گیرتی بلکہ دوسرے بودھی اہل علم بحث و مباحثے کے معقولی و تنقیدی طریقوں کو کام میں لاتے ہیں ہندو فکر کے مختلف نظامات پر تنقید شانت رکشت کی تتو سنگرہ اور کمل شیل کی شرح پنجیکا میں موجود ہے اور یہ عجیب بات ہے کہ شانت رکشت آٹھویں صدی کے نصف اول میں ہوا ہے اور کمل شیل اس کا جونیر ہمعصر ہے ان دونوں نے کمبلاشیوتر لوکایت مذہب کا پیرو، بودھ واسومترا (سنہ ۱۰۰ء) دھرم ترات سنہ ۱۰۰ء، گھوشنگ (سنہ ۱۵۰ء)، بدھ دیو (سنہ ۲۰۰ء) نیایک واتسیاین سنہ ۳۰۰ء میمانسک شبر سوامی (سنہ ۳۰۰ء) سانکھیہ کا حامی وندھیا سوامی (سنہ ۳۰۰ء) بودھی سنگھ بھدر (سنہ ۳۵۰ء) واسوبندو (سنہ ۳۵۰ء) سانکھیہ کا حامی ایشور کرشن (سنہ ۳۹۰ء) بودھی دناگ (سنہ ۴۰۰ء) جین آچاریہ سوامی (سنہ ۴۷۸ء) سانکھی ماتھر آچاریہ (سنہ ۵۰۰ء) نیایک اودیوتکر (سنہ ۶۰۰ء) بلیغ بھامہ (سنہ ۶۴۰ء) بودھی دھرم کیرتی (سنہ ۶۵۰ء) قواعد دان فلسفی بھرتری ہری (سنہ ۶۵۰ء) میمانسک کمارل بھٹ (سنہ ۶۸۰ء) جین سبھ گپتا (سنہ ۷۰۰ء) بودھی یوگسین (سنہ ۷۰۰ء) نیایک اودھکرن (سنہ ۷۰۰ء) شنکر سوامی

۱۷۲

(سنہ ء) پرسست متی (سنہ ء) بھاوی وکت (سنہ ء) جین پانڑا سوامی (سنہ ء) آہیرک (سنہ ء) سومتی (سنہ ء) اور میالسنگ یودی یک (سنہ ء) کی آرا کی تردید کی یہاں یہ ممکن نہیں ہے کہ سانت رکشت اور کمل شیل نے جو مختلف فلاسفہ کے تمام تنقیدات کی کامل تحلیل کی ہے اس کا تفصیلی بیان دیا جائے تاہم اس تصنیف کی اہمیت و نوعیت ظاہر کرنے کے لئے اہم امور ان تنقیدوں کے بیان کئے جاتے ہیں جن سے تنقیدی فکر کی نوعیت ظاہر ہو گی جو بدھ کے بیمار ول شنکر سے قبل رائج تھی اور جس سے شنکر اور اس کے تابعین مثل شری ہرش، چت سکھ یا انندگیان غالباً بہت اثر پذیر ہوئے ہیں۔

سانکھیہ نقاط نظر کی تردید کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ اگر معلولات یعنی نمودی اشیا علت یعنی پردھان سے مماثل ہوں تو کیوں وہ پردھان سے پیدا ہوں بلکہ اگر وہ مماثل ہیں تو نمودی اشیاء کو علت یا پردھان کو بالعموم تعلیل کا تعین معلول متصور کیا جا سکتا ہے مستقل تقدم سے ہوتا ہے یہی نام جس سے مراد مماثلت با اختلاف ہے جو سانکھیہ کا علتی نظام ہے ناقابل تسلیم ہے اگر یہ اصرار ہے کہ کوئی وجود مختلف صورتوں میں تبدیل ہو جاتا ہے تو یہ سوال ہوتا ہے کہ آیا علتی وجود کی نوعیت بھی تبدیل ہوتی ہے یا نہیں اگر وہ تبدیل نہیں ہوتی تو علتی اور معلولی احوال مابعد پیدائش میں باہم دائم رہیں گے جو ناممکن ہے اگر وہ تبدیل ہوتی ہے تو کوئی چیز مستقل علت نہیں رہتی ہے اس لئے اس سے یہ مراد ہو گی کہ پہلی حالت ختم ہوئی اور نئی پیدا ہوئی۔ اگر دلیل یہ ہے کہ علتی تغیر کا مفہوم ایسی کیفیت ہے تو یہ سوال ہے کہ آیا ایسی کیفیت علتی جوہر سے

---

[1] یہ تاریخیں ڈاکٹر جی بھٹ آچاریہ کی تتوسنگرہ کی تمہید سے جمع کی گئی ہیں مصنف کا خیال ہے کہ بہت سی تاریخیں صحیح ہیں لیکن ان پر بحث کرنے کا موقع نہیں ہے اس لئے ان کی صحت کی ذمہ داری قبول نہیں کرتا ہے۔

مختلف ہے یا نہیں اگر وہ ہے تب تو نئی کیفیت ہوگی اس نقطۂ نظر کو کوئی تسلیم نہ کرے گا کہ علتی جوہر تغیرات (اپری نام) برداشت کرتا ہے۔ اگر تغیر پذیر کیفیات اور علتی جوہر مماثل ہیں تب دلیل کا پہلا جز و برآمد ہوگا اس کے سوائے وہ دلائل جو ست کاریہ واد (معلول کی موجودگی علت میں) کی تائید میں دیے جاتے ہیں اس کے خلاف پیش کیے جا سکتے ہیں اگر چھاچ وغیرہ دودھ کی ماہیت میں پہلے سے موجود ہے تو ان کا دودھ سے پیدا کیا جانا کیا مطلب رکھتا ہے اگر تصور پیدائش نہیں ہے تو تصور تحلیل نہیں ہے۔ اگر یہ زور دیا جائے کہ معلول بالقوہ علت میں موجود ہوتے ہیں اور ان کو علتی اعمال پیدا کرتے ہیں تب یہ مانا جائے گا کہ علت میں کوئی خاص صفت ہے جو علتی عمل سے پیدا کی گئی ہے جس کے عدم کی وجہ سے معلول بالقوہ حالت میں علت میں ہیں اور علتی اعمال جو معلول کو واقعی وجود میں لاتے ہیں علت میں خاص تعین پیدا کرتے ہیں جس کے نتیجے کے طور پر معلول جو پیشتر عدم تھا وجود میں آتا ہے۔ اس کا یہ مفہوم ہوگا کہ جو عدم تھا پیدا کیا جا سکا جو نظریۂ ست کاریہ واد کے خلاف ہے، تنقید کی روشنی میں بموجب نظریۂ ست کاریہ واد علتی اعمال ناممکن ہیں تو سانکھیہ کی دلیلوں کی تائید کہ ست کاریہ واد سے خاص قسم کے معلولات علل کی خاص اقسام سے پیدا ہوتے ہیں ناقابل تسلیم ہے۔

غالباً سانکھیہ کے نزدیک کسی شے کا معین ایجاب نہیں ہو سکتا ہے چونکہ ست کاریہ واد کی رو سے ہمیشہ غلطی و شکوک بطور بدھی، من یا چیتنیہ سے تغیر کے موجود ہوتے ہیں سانکھیہ کے دلائل کا اطلاق فضول ہے چونکہ تمام دلائل قطعی نتائج پر پہنچتے ہیں لیکن قطعی نتائج معلولات ہونے کے سبب پہلے ہی سے موجود ہیں اگر یہ حجت کی جائے کہ قطعی نتائج قبل سے موجود نہیں ہیں بلکہ اطلاق دلائل سے پیدا کئے گئے ہیں پس پیدائش اس چیز کی ہوگی جو عدم ہے پس ست کاریہ واد کا نظریہ ناکام رہتا ہے۔ اگر یہ اصرار کیا جائے کہ اگرچہ قطعی نتیجہ موجود ہے پیشتر اس کے کہ استدلالی مقدمات کا اطلاق نہیں ہوا تاہم یہ متصور

ہوسکتا ہے کہ وہ ان مقدموں کے اطلاق سے ظاہر ہوگا۔ سانکھیہ سے دریافت کیا جاسکتا ہے کہ وہ ایسے ظہور کی تعریف کرے (ابھی ویکتی) اس ظہور سے مراد یا تبدیل خصوصیت یا کوئی علم، یا تصور کے مزاحم کا دور کرنا ہے پہلی صورت میں یہ سوال ہوسکتا ہے آیا یہ نئی خصوصیت (سوبھاداتی شئے) جو اطلاق مقدمات سے پیدا ہوئی ہے آیا مختلف ہے حقیقی نتیجہ سے یا مماثل ہے اگر یہ مماثل ہے تو اس کے دخل کے کچھ معنی نہیں اضافت غیر متعلقہ وجود میں داخل کرنے کی کوشش بے سود ہے جو ہم کو سلسلۂ لاانتہا تک پہنچادے گی اس سے مراد اس خاص معروض کی پیدائش علم بھی نہیں ہوسکتی جس کے ظہور کے لئے مقدمات استعمال کئے گئے ہیں اس لئے کہ نظریۂ ست کاریہ واد کی رو سے وہاں علم پہلے سے موجود ہے اور پھر اس سے یہ مراد بھی نہیں ہوسکتی کہ مزاحم علم کو دور کیا جائے کیونکہ اگر کوئی مزاحمت ہے تو ہمیشہ رہے گی الغرض یہ امر کہ سانکھیہ فلسفے کی تعلیم جو حقیقی علم کی پیدائش کی رہبری کرتی ہے باطل ہوئی۔ اس لئے کہ ہمیشہ حقیقی علم موجود ہے پس کوئی قید نہ ہونا چاہیے اور تمام اشخاص کو ہمیشہ نجات یافتہ رہنا چاہیئے اور اگر کوئی باطل علم ہے تو وہ فنا نہیں ہوسکتا پس نجات نہ ہوسکے گی۔

شانت رکشت اور کمل شیل زور دیتے ہیں کہ اگرچہ ست کاریہ واد کی تردید بالطبع ثابت کرتی ہے است کاریہ واد کو (اس کی پیدائش جو پہلے موجود نہ تھا) تاہم است کاریہ واد کی سانکھیہ کی تردید میں چند الفاظ کہہ دینا ضروری ہے چنانچہ یہ استدلال کہ جو غیر موجود ہے صورت سے موصوف نہیں ہے (نیروپیہ) پس وہ پیدا نہیں ہوسکتا۔ لہذا باطل ہے اس لئے کہ خود عمل پیدائش سے اس چیز کی خصوصیت کا استحضار ہوتا ہے جو پیدا کی گئی ہے جیسا کہ ست کاریہ واد والے خیال کرتے ہیں کہ انھی تین گنوں میں سے مختلف اقسام کے معلولات علتی ترتیبوں کے مطابق پیدا کئے جاسکتے ہیں تو یہاں کیوں علتی قوتوں کے مختلف اقسام قانون کے مطابق مختلف اقسام کے غیر موجود معلولات پیدا ہوتے ہیں یہ بے معنی ہے کہ علتی قوتوں کا تعین معلول کے وجود سے قبل موجود بتلایا جائے اس لئے کہ مختلف معلول کی پیدائش علتی قوتوں

۱۷۴

کی مختلف ماہیت کے سبب ہے جو ان کو پیدا کرتی ہے علتی قوت کا قانون آخری اساس ہے پس است کاریہ واد غلط نام کا استعمال ہے اس لئے کہ کوئی ایسا تلازم نہیں ہے جو وجود میں آتا ہے[1] پیدائش سے مراد در حقیقت بجز خصوصیت وقت اور کیا ہے جو سابقہ اور آنے والے وقت کے تمام تلازم سے مختلف ہے[2] است کاریہ واد کا مفہوم یہ ہے کہ جو وجود معلول کہلاتا ہے وہ فی الفور ایک خاص علتی عمل کے بعد نمودار ہوتا ہے اور وہ اس دوسرے لمحے سے قبل موجود نہیں ہوتا چونکہ اگر وہ موجود ہو تو علتی عمل کے پہلے لمحے میں اس کا ادراک ہو سکے گا پس کہا گیا ہے کہ معلول اس سے قبل نہیں ہے اس سے یہ تعبیر مراد نہیں ہے کہ بدھ کے پیرو معلولات کے عدم کے قائل ہیں جو فی الفور علتی عمل کے بعد وجود میں آتا ہے۔ ۱۷۵

شانت رکشت اور کمل شیل سانکھیہ کے اصول کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر معلول (دہی) علت (دودھ) میں موجود ہے تو ایسی حقیقی صورت معلول میں نہیں ہو سکتی چونکہ اس وقت دودھ چکھا جائے تو دہی کا ذائقہ ہوگا اگر یہ کہا جاتا ہے کہ وہ بالقوہ یا خاص استعداد کی صورت میں موجود رہتا ہے تو وجود معلول کو علت میں بالطبع منفرد کرنا ہوگا اس لئے یہ بالقوہ معلول ہے جو علت میں ہے نہ کہ خود معلول۔ سانکھیہ کے نزدیک تمام محسوس چیزیں لذت والم کی ماہیت رکھتی ہیں بہر حال یہ بیان ناممکن ہے چونکہ صرف شعوری احوال لذتی والمی متصور ہو سکتے ہیں اگر مادی معروضی چیزیں خود لذتی والمی ہوں تب یہ واقعہ کہ بعض چیزیں بعض اشخاص کو لذت بخش اور بعض کو الم انگیز محسوس ہوتی ہیں ناقابل تشریح

[1] تتو سنگرہ۔ پنجکا صفحہ ۲۲۔
[2] تتو سنگرہ۔ پنجکا صفحہ ۲۳۔

ہوں گی۔ اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ لذت بخش معروض کسی کو الم انگیز ظاہر ہوں تو اس شخص کی خاص حالت نفسی ایسی ہو گی یا اس کی بدقسمتی ہوگی پس چیزیں خود نہ خوش گوار ہیں نہ ناگوار ہیں۔ اگر چیزیں تین گنوں سے بنی ہیں تو کوئی تسلیم نہ کرے گا کہ ایک ازلی پرکرتی کی ضرورت ہے کہ ان سب کا ماخذ ہو اگر علل معلولات سے مماثل ہیں تب یہ امر کہ عالم معروض کثیر، محدود اور غیر ازلی ہے تو ایک شخص فرض کرے گا کہ علت معروض بھی کثیر، محدود اور غیر ازلی ہے۔ بعض وقت یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ تمام مٹی کی چیزیں زمین سے پیدا ہوتی ہیں پس تمام چیزیں پرکرتی سے پیدا ہوئی ہیں لیکن یہ مغالطے میں ڈالنے والی دلیل ہے اس لئے کہ تمام مٹی کی چیزیں ایک مٹی کے ڈھیر سے پیدا نہیں ہوئی ہیں بلکہ مختلف ڈھیروں سے اگرچہ یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ عالم معلول کو اپنے علل سے موصوف ہونا چاہئے اس سے یہ نتیجہ نہیں نکل سکتا کہ ایسی کوئی ایک علت ہے جیسے سانکھیہ کے نزدیک پرکرتی ہے۔

۱۸۶

(ب) ایشور پر تنقید

نیائے کے خدا پرستوں کی خاص دلیل وجود خدا کے ثبوت میں اس امر کی تائید پر مبنی ہے کہ مختلف صورتوں اور شکلوں کے معروض عالم کی تشریح نہیں کی جا سکتی ہے جب تک ایک عاقل اور ناظم اور خالق نہ قیاس کیا جائے شانت رکشت اور کمل شیل یہ جواب دیتے ہیں کہ ہم کو بصری و لمسی محسوسات کے مختلف قسم کے ادراک ہوتے ہیں۔ اور کوئی مزید شکل والے کل یا اسی قسم کے معروض نہیں ہیں جس کے بارے میں انسان خیال کرے کہ وہ ادراک کر رہا ہے یہ خیال کرنا بے معنی ہے کہ بصری و لمسی محسوسات باہم ملکر ایک کلی معروض بن جاتے ہیں جب لوگ کہتے ہیں کہ یہ رنگین معروض جس کو دن میں دیکھا تھا وہی ہے جس کا لمس رات میں ہوا جب کہ ہم نے

اسس کو دیکھا نہیں تو وہ غلط کہتے ہیں اسس لئے کہ رنگ کے محسوسات یا حسی مواد بالکلیہ وجودوں کے اقسام کے لمسی حسی مواد سے مختلف ہیں یہ کہنا بے معنی ہے کہ وہی چیز یا کل رنگ لمسی خصوصیات سے متصف ہے اگر دو رنگ کے محسوسات جیسے زرد اور نیلا مختلف ہیں تو رنگ کے محسوسات اور لمس کے محسوسات اور بھی مختلف ہوں گے پس جو موجود ہے وہ کل نہیں کہ رنگ اور لمس کی خصوصیات سے متصف ہوں بلکہ رنگ اور لمسی حسی مواد امتیازی عناصر ہیں۔ ان دونوں کا کل میں مربوط کرنا تخیل باطل کی وجہ سے ہوتا ہے ایسے معروض نہیں ہیں جن کا دو حس سے ادراک ہو سکے اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ عین ایک معروض ہے جس کا آنکھ سے اور لمس سے ادراک ہوا ہو پس ایک کمزور اور مجرد حسی مبادی کا وجود ہے اور چونکہ شکل والے کل نہیں ہیں پس وجود خدا کا مفروضہ ایک شکل دہندہ اور ناظم کی حیثیت سے ناقابل تسلیم ہے یہ واقعہ کہ معلولات ہیں اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ایک ذی عقل خالق اور ناظم بھی ہے اس لئے کہ علتی نتیجہ کسی بیان کی محض مشابہت سے نہیں نکل سکتا ہے پس ایک غیر مشروط اور دائمی تعلق (پرتی بندھ) کا قانون چاہئے یہ دلیل کہ چونکہ گھڑے وغیرہ ایک ہوشیار کمہار کے بنائے ہوئے ہیں اسس لیے درخت وغیرہ کے لئے ایک عاقل خالق کی ضرورت ہے جس نے ان کو بنایا ہو غلط ہے اس لئے کہ درخت گھڑوں سے اتنے زیادہ مختلف ہیں کہ پہلے کے ایجاب سے دوسرے کا ایجاب کرنا غلط ہے عام بودھی دلائل جو کسی ازلی وجود کی ہستی کے خلاف ہیں وہ کسی دائمی خدا کے وجود کے خلاف استعمال کئے جا سکتے ہیں یہ استدلال کہ چونکہ حالت قید حالت حرکت یا تمام فطری مظاہر کی پیدائش میں کمزور ہو جاتی ہے اس لئے ایک عاقل خالق کی ضرورت ہے غلط ہے اس لئے کہ فطرت میں ایسی کوئی حالت قید نہیں ہے تمام اشیا عالم میں عارضی ہیں اور پھر اگر چیزیں مختلف اوقات میں وقفے سے علتی فاعل کے عمل کے ذریعے واقع ہو رہی ہیں تب خدا بھی مختلف اوقات میں عمل کر رہا ہوگا اور خود مخالفین کے دلائل کی رو سے کوئی دوسرا وجود تسلیم کرنا ہوگا ۱۷۷

جو اس کی اعمال کی رہنمائی کرے اور اس کے لئے دوسرا اور تیسرا ایس سلسلہ لاتمنائی ہوگا۔ اگر خدا خالق ہوتا تو فوراً ہر چیز وجود میں آجاتی وہ امدادی وتعاونی عناصر پر تکیہ نہ کرتا، وہ چونکہ خالق ہے تمام امدادی حالات کو پیدا کیا ہے وہ اس کی پیدا کرنے میں مدد نہیں دے سکتے اگر یہ حجت ہے کہ مذکورہ دلیل صادق نہیں آتی اس لئے خدا جب چاہتا ہے پیدا کرتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ خدا کا ارادہ ازلی اور واحد ہے اس لئے قدیم اعتراض ہمزمانی پیدائش کا صادق آتا ہے علاوہ بریں خدا دائمی ہے اس کا ارادہ خود اس پر منحصر ہے اس کا ارادہ عارضی نہیں ہوسکتا اب اگر وہ اور اس کا ارادہ ہمیشہ موجود ہے تاہم کسی پیدائش کے وقت کسی خاص مظہر کے اور تمام دوسرے مظاہر پیدا نہیں کئے گئے ہیں تب ان مظاہر کے بارے میں نہیں کہا جاسکتا ہے کہ خدا یا اس کے ارادے نے پیدا کئے ہیں اگر دلیل کی خاطر تسلیم کرلیا جائے کہ تمام فطری چیزیں جیسے درخت اور پہاڑ وغیرہ عاقل خالقوں کے معروضے پر مبنی ہیں۔ یہ فرض کرنے کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے کہ عاقل خالق تمام مختلف فطری معروض ومظاہر کی علت ہے پس کوئی دلیل ہمہ داں خالق کے وجود کی تائید میں نہیں ہے۔

جو دلائل پرکرتی اور ایشور کی تردید میں پیش کئے گئے ہیں ان کا اطلاق پاتنجلی سانکھیہ پر بھی ہوگا۔ جو ایشور اور پرکرتی کی مشترکہ تعلیل کو تسلیم کرتا ہے۔ یہاں پر پرکرتی اور ایشور دونوں ازلی علل ہیں ایک شخص تمام معلومہ اشیاء کی ہم زمانی پیدائش کی توقع کرے گا، اگر یہ اصرار کیا جاتا ہے کہ تین گن امدادی علل ہیں جو خدا کے حوالے سے ہوسکتے ہیں تب یہ سوال ہوتا ہے کہ آیا پیدائشی فعلیت (سرگ) کے وقت فعلیت فنا یا قیام (استہیتی) عمل کرتی ہے یا بوقت فنا ایک پیدائشی عمل ہوتا ہے اگر یہ دلیل ہے کہ اگرچہ تمام اقسام کی قوتیں پرکرتی میں موجود ہیں تاہم وہی عمل ہوتی ہیں جو معلول کو اختیار کرتی ہیں یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ اور کوئی علت کے تسلیم کرنے کی

ضرورت ہے تاکہ پرکرتی کی چند قوتوں کو عمل میں لایا جائے اور دوسری غیر عملی
رہیں اس لئے ایک تیسرے جزو کے شامل کرنے کی ضرورت ہوگی۔
پس پرش اور پرکرتی کی مشترکہ تعلیل کی آسانی سے تردید ہو جاتی ہے نقطہ نظر
کہ خدا نے عالم کو مہربانی سے پیدا کیا ہے غلط ہے اگر ایسا ہوتا تو اس عالم میں
مصیبت نہ ہوتی اور پھر تخلیق سے قبل ذوات نہ تھیں خدا غیر موجود ہستیوں
پر کرم نہیں کرسکتا تھا وہ عالم کو تباہ نہ کردیتا اگر وہ مہربان ہوتا۔ اگر وہ
عالم کی تخلیق اور فنا اچھے برے اعمال کی بنا پر کرتا ہے تب وہ مطلق نہیں ہے
اگر وہ مطلق ہوتا تو وہ خود کو متاثر نہ ہونے دیتا کہ برے اعمال کے نتائج سے عالم
میں مصیبت [illegible] ہوتی اگر اس نے صرف عالم کو تفریح کی جبلت سے پیدا کیا تو یہ تفریحی جبلت اس سے برتر
ہوگی اگر وہ اپنی تخلیقی کھیل سے خوش ہوتا ہے تب اگر وہ قابل ہوتا عالم کی ہم زمانی
تخلیق اور تحلیل کرسکتا ہے اگر عالم کی تخلیق اور تحلیل کی ہم زمانی پر قادر نہیں ہے
تو کوئی دلیل قیاس میں نہیں آتی ہے کہ وہ مختلف اوقات میں ایسا کرے گا۔ اگر یہ حجت
ہے کہ عالم بالطبع اس کے خود وجود سے پیدا کیا گیا تب ہم زمانی پیدائش ہوگی۔
اگر یہ اعتراض ہے کہ مکڑی جال کو بالطبع اپنے اندر سے پیدا کرتی
ہے تاہم خود کو فی الفور پیدا نہیں کرتی۔ یونہی خدا بھی عالم کو بتدریج
پیدا کرتا ہے نہ کہ یکایک، تب یہ کہا جاسکتا ہے کہ مکڑی کے جالے کی
مثال غلط ہے اس لئے کہ مکڑی جالے کو بالطبع پیدا نہیں کرتی بلکہ کیڑے کھانے
کی لالچ وغیرہ افعال سے ایسے محرکات معین ہوسکتے ہیں خدا بہر حال واحد ہے
واحد ہی یکساں محرک ہے اگر یہ اصرار ہے کہ عالم خدا سے غیر شعوری طور پیدا
ہوتا ہے جیسا کہ وہ ہے اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ وہ ذات جو ایسے بڑے
عالم کو پیدا کرتی ہے کوئی عقلی غائت نہ رکھتی ہو یہ بات تو واقعی بڑی بے عقلی
کی بات ہوگی۔

(ج) نظریہ روح کی تردید

نیاے کا نظریہ روح کہ ہماری افکار کے لئے ایک عالم ضروری ہے

اور یہ کہ ہماری خواہشات واحساسات کے لئے ایک وجود ضروری ہے جس میں وہ لاینفک ہوں، یہ وجود روح ہے اور اس روح کے وجود سے ہمارے تمام شعوری احوال کی وحدت کی تشریح بطور ایک فرد کے تجربے کے ہوتی ہے بطور ایک فرد کے اس پر شانت رکشت اور کمل شیل کا اعتراض ہے وہ تسلیم کرتے ہیں کہ علم اور فکر کی درخشانی کے لئے کسی عالم کی ضرورت نہیں ہے اگر ایسا ہو تو غیر محدود سلسلہ درکار ہوگا خواہشات واحساسات مثل نفسی معروضات کے ہیں کہ وہ ایسے مقام کے خواہاں ہوں جس میں وہ مرکوز ہوسکیں یہ وحدت شعور باطل اتحادی تخئیل کے عارضی شعوروں کی بنا پر واحد معلوم ہوتی ہے۔ یہ معلوم ہے کہ مختلف وجودوں کے بارے میں ہوسکتا ہے کہ وہ مماثل قسم کے وظائف کی انجام دہی کی بنا پر متحد متصور ہوتے ہیں یہ علم اپنے ایک پہلو سے انانیت کے متعلق ہے جس کو اکثر ذات کہہ دیتے ہیں اگرچہ کوئی معروضی وجود اس کے مماثل نہیں ہے بعض وقت یہ دلیل دی جاتی ہے کہ وجود روح اس واقعے سے ثابت ہے کہ جب تک انسان زندہ ہے اس کے حیاتی تموجات روح سے مربوط ہوتے ہیں جب وہ مرجاتا ہے وہ اس سے جدا ہوجاتی ہیں یہ غلط ہے اول تو روح وجود ہونا چاہئے۔ اب رہا حیاتی تموجات کی نسبت کا قیاس کہ اس سے حیات کا تعین ہوتا ہے ناقابل حصول ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ ذات کا براہ راست تجربے میں ادراک ہوتا ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو اس کا وجود اختلافی نہ ہوتا، انانیت حاسہ کا ذات سے حوالہ نہیں دیا جاسکتا انانیت کا حاسہ دائمی نہیں ہے جیسا کہ خیال کیا جاتا ہے۔ اس سے بعض وقت ہمارے جسم کا حوالہ ہوتا ہے جیسے میں کہتا ہوں کہ میں سفید ہوں) اور بعض وقت حواس کا حوالہ ہوتا ہے (مثلاً جب میں کہتا ہوں کہ میں بہرا ہوں) اور بعض وقت عقلی احوال کا حوالہ دیا جاتا ہے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کا حوالہ جسم، حواس سے صرف بلاواسطہ ہے کوئی مستقل اور بالواسطہ تحقیق اس کی نوعیت کا تجربے میں نہیں ہے۔ احساسات وخواہشات اکثر ایک سلسلے سے پیدا ہوتے ہیں پس وہ مستقل ذات میں لاینفک قرار نہیں دے جاسکتے نتیجہ یہ ہے کہ جیسے تمام مادی معروضات بے روح ہیں

پس اسی طرح تمام انسانی وجود ہیں۔ غرضیکہ وانکی روح جسم سے اس قدر مختلف ہے کہ اس کا ادراک نہیں ہو سکتا پھر کس طرح ایک شخص دوسرے کی مدد کرے یا اس سے تعلق رکھا ہے بہن مشکل ہے یہی کوئی دلیل ہے کہ نیائے ویسیسک نظریہ روح کی تائید کرے۔

(ھ) میماسا نظریہ ذات کی تردید

کمارل کے خیال میں نوعیت ذات بطور خالص شعور ازلی وغیر متغیر ہے تاہم یہ مختلف متغیر احوال احساس وارادی احوال سے گزرتی ہے ذات کی نوعیت خالص شعور ہے اس واقعے سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ خود بخود بطور عالم حال و ماضی ہیں ادراک کرتی ہے پس ذات کا وجود شعور ذات کے امر سے ثابت ہے اسکا جواب شانت رکشت اور کمل شیل یہ دیتے ہیں اگر ذات ازلی شعور متصور ہو سکتی ہے تو علم یا علم کی استعداد (بدھی) کو بھی ایسا ہی خیال کرنا چاہئے۔ نہ وہ استعداد ازلی ہے کیونکہ معلوم ہوتا ہے کہ نیائے والے بدھی کی بابت ایسا خیال نہیں کیا کہ اگر وقوفی قوت کو ازلی اور واحد سمجھا جائے کس طرح مختلف احوال وقوف جیسے رنگ کا وقوف، ذائقے کا وقوف وغیرہ کی تشریح کی جا سکتی ہے۔ اگر یہ اصرار ہو کہ اگرچہ وقوفی قوت واحد ہے تاہم (جیسے کہ آگ جلنے کی استعداد رکھتی ہے لیکن اسی وقت جلتی ہے جب جلنے والے مواد کو اس میں ڈالیں وہ بہت سے اقسام کے ادراک سے گزرتی ہے۔ اس میں مختلف اقسام معروضات موجود ہیں جیسے آئینہ ہمیشہ قوت انعکاس کی رکھتا ہے تاہم جب معروض اس میں ظاہر ہو تو عکس دیتا ہے پس ذات ازل سے انعکاسی ہیں اور وہ شعوری ہیں تاہم وہ خاص اقسام اجسام کے تعلق و گرفت کے باعث حسی مواد سے وہ تمام وقوف کو ظاہر کرتی ہیں اگر تغیر وقوف بغیر اعمال ہو اس وحسی معروض ہو تب ایسی قوت وقوفی کو ازلی واحد قرار نہیں دے سکتے سلسلہ شعوری کے تجربے کے باعث اگر وقوفی قوت ازلی متصور ہو

تو پھر کس طرح اختلاف وقوف کی تشریح ہو سکتی ہے۔ اگر یہ زور دیا جائے کہ
اختلاف وقوف بوجہ مفروضہ وقوفی قوت مختلف صور معروضات کا ادراک
کرتا ہے۔ تب اس تجربہ کی کیسے تشریح ہو سکتی ہے جہاں مختلف وقوف
کے قریب معروضات نہ ہوں۔ علاوہ بریں ہمارا یہ خیال نہیں ہے کہ
وقوفی قوت معروض معلوم کی صور اختیار کرتی ہیں بلکہ وہ قائل ہیں کہ وقوف
معروض کو پیدا کرتا ہے جو معروض ہوں اور وقوفی قوت خود کوئی صورت
نہیں رکھتی ہے یہ امر کہ وقوف موجود ہوں بغیر مماثل حقیقی معروضی احضار
کے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہمارے وقوف موضوعی اور خود انکشافی
ہیں اور یہ کہ وہ معروضی وجودوں کا انکشاف نہیں کرتے۔ اگر یہ دلیل
دی جائے کہ وقوفی قوت ہمیشہ تمام اشیا کے اظہار کی قوت ہے تو
آواز کا وقوف ایسا ہی ہوگا جیسا کہ رنگ کا وقوف آگ کی مثال غلط
ہے کیونکہ کوئی آگ مستقل نہیں ہے آئینے کی مثال بھی غلط ہے [illegible] خود
آئینے میں کوئی عکس نہیں ہے وہ صرف ایک آلہ ہے جو التباسی وقوف
کو پیدا کرتا ہے۔ بدھی کو آئینہ کے مماثل قرار نہیں دیا جا سکتا کہ آئینے کی طرح
التباسی صورتوں کو پیدا کرے۔ کیونکہ ایک دوسری بدھی بھی ایسے التباسی
انعکاس کے ادراک کے لیے ضروری ہوگی۔ اگر ذات واحد اور مستقل ہو تو
وہ مختلف احساس اور ارادی احوال سے نہیں گزر سکتی ہے۔ اگر یہ احوال ذات
سے مختلف نہ ہوں تو ان کے تغیرات کا اطلاق ذات کے تغیر پر ہوگا اگر وہ
ذات سے بالکل الگ ہیں تو ان کا تغیر ذات کو کس طرح متاثر کر سکتا ہے
اگر یہ تمام احوال ذات سے متعلق ہوں اور اگر یہ اصرار کیا جائے کہ جب
لذت بخش حالت عام ذات کی نوعیت میں داخل ہوتی ہے تو الم کی حالت
پیدا ہو سکتی ہے اس کے اعتراض میں یہ بیان کیا جا سکتا ہے کہ لذت بخش
احوال ذات کی نوعیت میں داخل ہو کر ذات سے عین مطابق ہو جاتے ہیں۔
فرض کرنا غلط ہے کہ شعور ذات کا مفہوم ایک حقیقی موجود ہستی کا حوالہ دیتا
ہے جو اس کے مماثل ہے درحقیقت کوئی خصوصی معروض نہیں ہے کہ بطور ذات قرار پائے

۱۸۱

یہ آسانی سے تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ وجود ذات شعور کی شہادت سے ثابت نہیں ہوتا ہے۔

(س) ذات کے متعلق سانکھیہ کے نقطۂ نظر کی تردید

ذات کے متعلق سانکھیہ کے نقطۂ نظر کے بارے میں کہا جا چکا ہے کہ وہ ذات کو خالص شعور واحد اور ازلی سمجھتا ہے اگر ایسی صورت ہے تو وہ مختلف اقسام کے تجربات سے موصوف نہیں ہو سکتی، اگر تسلیم کیا جائے کہ لطف اندوزی وغیرہ بدھی سے متعلق ہیں اور پرش صرف بدھی ہیں جو اپنے عکس سے لطف اندوز ہوتا ہے تو اس پر یہ اعتراض عاید ہوتا ہے کہ اگر بدھی کا عکس پرش سے مماثل ہے تو ان کے تغیر سے پرش بھی متغیر ہوگا اور اگر وہ مختلف ہیں تو پرش ان کی لطف اندوزی سے محروم ہوگا اگر پرکرتی تمام اپنے افعال کو پرش کی لطف اندوزی میں صرف کرتی ہے تو وہ غیر شعور کیسے ہے اگر افعال و اعمال بدھی سے متعلق ہیں اور اگر بدھی پرش سے مختلف ہے تو بدھی کے کئے ہوئے کو پرش کیوں برداشت کرے اگر نوعیت پرش مختلف احوال لذت و الم سے بدل سکتی ہے تو وہ لطف اندوز نہیں کہا جا سکتا ہے اگر وہ متاثر ہوتا ہے تو وہ خود متغیر ہوگا۔

(ش) اپنشد کے نظریۂ ذات کی تردید

اپنشد کے مفکرین تسلیم کرتے ہیں کہ ایک اور ازلی شعور ہے جو التباساً تمام معروضات کی طرح معلوم ہوتا ہے اور حقیقت میں نہ کوئی مدرِک ہے نہ مدرک بلکہ ایک واحد ازلی شعور ہے۔ سانت رکشت اور کمل شیل اس پر اعتراض

کرتے ہیں کہ انفرادی وقوف مثلاً رنگ اور ذایقے کے سوائے اور کسی ازلی اور غیر متغیر شعور کا تجربہ نہیں ہوتا ہے اگر ایک ازلی شعور ہی واحد حقیقت ہے تو علم صائب و علم باطل، قید و نجات کا امتیاز نہیں ہو سکتا چونکہ صرف ایک حقیقت ہے اس لیے کسی صائب علم کے حصول کی ضرورت نہیں ہے۔

۱۸۲

(ص) موجودہ ہستیوں کے نظریۂ استقلال کی تردید

شانت رکشت اور کمل شیل بتلاتے ہیں کہ نیاٹے کے پیرو موجودہ ہستیوں کو دو درجوں میں تقسیم کرتے ہیں ایک پیدا شدہ (کرتک) دوسرے غیر پیدا شدہ (ان کرتک) ان کے نزدیک جو پیدا شدہ ہیں وہ قابل فنا ہیں، واتسی پتروں نے بھی موجودہ ہستیوں کو عارضی (جیسے تصورات آواز، شعلہ وغیرہ) اور غیر عارضی (جیسے زمین، آسمان وغیرہ) میں تقسیم کیا ہے اس امر پر شانت رکشت اور کمل شیل زور دیتے ہیں کہ جو کچھ پیدا شدہ ہے وہ عارضی ہے چونکہ عارضی چیزوں کی فنا کی علت سوائے اس امر کے نہیں ہے کہ وہ پیدا شدہ ہیں کیونکہ اگر ایسی ہستیوں کی فنا کچھ اور شرائط یا علل پر مبنی ہو اور صرف ان کا پیدا شدہ ہونا ان کی فنا کے لیے کافی نہ ہو تو یہ مقدمہ کہ جو کچھ پیدا ہوتا ہے وہ لازمی قابل فنا ہے۔ باطل ہوگا۔ پس نیاٹے کا یہ نقطۂ نظر کہ پیدا شدہ ہستیاں اپنی فنا کے لیے دوسری شرطوں پر منحصر ہیں۔ غلط ہے۔ اگر پیدا شدہ ہستیاں اپنی فنا کے لیے بجز پیدا شدہ ہونے کے اور کسی شرط یا علت پر منحصر ہوں تو وہ اسی وقت فنا ہوں گی جونھی کہ وہ پیدا ہوں دوسرے الفاظ میں وہ عارضی ہوں گی، علاوہ بریں فنا ایک نفی ہے وہ کوئی ایجابی ہستی نہیں ہے اور مطلقاً بلا گنجایش ہے، صرف ایجابی ہستیاں اپنے فنا کے لیے دوسرے شرائط و علل پر مبنی ہوتی ہیں۔ فنا چونکہ نفی ہے اس لیے وہ مثل ایجابی ہستی شرائط و علل سے پیدا نہ ہوگی پس

فنا کوئی جداگانہ آلات سے پیدا نہیں ہوتی وہی علل جو کسی ہستی کو پیدا کرنے کا سبب ہیں دوسرے لمحے اسی کو فنا کر دیتے ہیں فنا پیدائش کی لازمی خصوصیت ہے اس لیے فنا کے لیے علل کی مداخلت کی ضرورت نہیں ہے اوپر بیان ہو چکا ہے کہ فنا خالص نفی ہے پس ان خصوصیات سے متصف نہیں ہے جو دوسری علل یا شرائط کے ایجابی مجموعے سے پیدا ہوئے

۱۹۲ کمل شیل اور شانت رکشت کا اصرار ہے کہ وجود (ستو) کا ایجاب ان ہستیوں سے ہو سکتا ہے جو کسی غائیت کی تکمیل کی صلاحیت رکھتے ہوں (ارتھ کریا۔ سمرتھا) وہ زور دیتے ہیں کہ ہستیاں ایک غایت کی تکمیل کر سکتی ہیں اگر وہ عارضی ہوں[له] وہ ہستیاں جو مستقل ہیں ان سے کوئی غایت حاصل نہیں ہوتی پس ان کا وجود نہیں ہو سکتا۔ اپنے اصول کو ثابت کرنے کے لیے وہ استدلال کرتے ہیں اگر کسی غایت کی تکمیل ہو تو ایسی صورت ایک سلسلے سے ہو گی یا بیک وقت ہو گی اس کے سوائے تو کوئی اور صورت ممکن نہیں ہے اگر کوئی وجود زمان میں مستقل ہے

له۔ لفظ کشنیک جس کا ترجمہ "عارضی" کیا گیا ہے یہ شانت رکشت کے نزدیک ایک اصطلاح ہے کسی ہستی کی صفت کہ وہ پیدا ہوتے ہی مرجائے کشن کہلاتی ہے اور جو کچھ اس کیفیت کے بارے میں کہا جائے وہ کشنیک ہے (رت یاد انا نتر۔ وناشی رسوبھاؤ وستو نہ کشن ایچتے۔ سا سیاس تی ۔ سہ کشنیک اتی ۔ تتو سنگرہ صفحہ ۱۴۲)

پس کشن سے مراد زمانی لمحہ نہیں ہے اس سے مراد پیدا ہوتے ہی فوراً مرجانے کی صفت ہے ۔ اودیوتکر کا اعتراض ہے کہ جو چیز ایک لمحہ زمانی میں ٹھیرتی ہے (کشن) اس کو کشنیک نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس لمحے کے گزرنے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا ہے جو "عارضی" کہلایا جا سکے پس یہ ناقابل تسلیم ہے بہرحال کوئی ہستی ایسی نہیں ہے جو عارضی صفت سے الگ ہو اور حد کشنیک کا استعمال جو صرفی نحو

تو اس کے تمام معلولات ہم زمانی ہوں گے اس لیے کہ وہاں کامل علت موجود ہے۔ تو کوئی وجہ نہیں کہ معلولات یکے بعد دیگرے واقع ہوں لیکن تجربے سے واضح ہے کہ معلول بعد میں واقع ہوتے ہیں نہ کہ بیک وقت، اگر اس پر اعتراض کیا جائے کہ ایک مستقل ہستی ایسے افعال انجام دے سکتی ہے جو ایک کے بعد ایک ہوں، اس لیے کہ وہ متوالی لوازمات (کرمنہ سہہ کارنہ) سے متلازم ہے تو ایک شخص سوال کر سکتا ہے کہ اس امداد کی کیا نوعیت ہے جو متوالی لوازمات کسی مستقل ہستی کو معلول کے پیدا کرنے میں دیتے ہیں۔ کیا یہ مستقل علت کے خاص تغیر (رتی شیے آدھان) کی پیدائش کے ذریعے سے ہے یا مستقل فعل سے جو مستقل ہستی کے تخلیقی فعل کے مطابق ہے۔ پہلی صورت میں یہ خاص تغیر اس مستقل ہستی کی نوعیت سے یا تو مماثل ہو سکتا ہے یا مختلف۔ یہ دونوں صورتیں ناممکن ہیں کیونکہ اگر یہ مماثل ہے تو چونکہ لوازمات کے خاص تغیر کے نتیجے کے طور پر معلول برآمد ہوتا ہے اس لیے اس خاص تغیر کے عنصر کو معلول کی علت سمجھنا چاہیئے نہ کہ مستقل ہستی کو۔ اور اگر اصرار کیا جائے کہ معلول مستقل ہستی کے ساتھ خاص تغیر کے تلازم کے سبب ہوتا ہے۔ تو ایسے تلازم کی تعریف کرنا ناممکن ہوگا۔ اس لیے کہ تلازم یا تو ہستی کا ہو سکتا ہے یا تخلیق کا (تادات میہ اور تدات۔یت تی) اور موجودہ صورت میں دونوں ممکن نہیں۔ چونکہ خاص تغیر کو مستقل ہستی سے مختلف مانا گیا ہے اور تسلیم کیا گیا ہے کہ وہ لوازمات سے پیدا کیا گیا ہے۔ ایسے متلازم کو سموائے کی نوعیت کا نہیں کہہ سکتے۔ چونکہ یہ خاص تغیر مزید امداد (اُپکار) کی نوعیت کا ہے تو اس کو عرض لاینفک کی نوعیت کا نہیں کہہ سکتے (سموائے) اگر یہ خاص تغیر نہ تو مزید امداد متصور کیا جائے (سموائے) اور نہ اس جوہر کی نوعیت کا سمجھا جائے جو مستقل ہستی سے مماثل ہے اور

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ کی رو سے عارضی کیفیت سے موصوف کو خود عارضی صفت سے ممیز کرتا ہے صرف زبانی استعمال کی بنا پر روا ہے۔

پھر بھی اس پر اصرار ہو کہ وہ مستقل ہستی ہے سموائے کی نسبت سے متلازم ہے تو اس عالم کی ہر چیز سموائے نسبت سے ہر چیز میں متصور ہوگی دوسری صورت میں یہ مانا گیا ہے کہ مستقل ہستی صرف لوازمات کے مستقل فعل کی منتظر رہتی ہے یہ سوال ہو سکتا ہے آیا ہستی مستقل کی علتی نوعیت مع اپنے لوازمات کے مجموعے کے وہی ہے جو ان سے قبل تھی۔ پہلی صورت میں لوازمات بھی مستقل ہوں گے۔ دوسری صورت میں مستقل ہستی کو مستقل نہیں خیال کیا جا سکتا ہے۔

بھدنت یوگ سین کے اعتراض کا خیال کرتے ہوئے دشواریاں پیدا ہوں گی اس قیاس میں کہ ہستیاں عارضی ہیں۔ شانت رکشت اور کمل شیل جواب دیتے ہیں کہ ان کے نزدیک لوازمات دو طریقے سے عمل کرتے ہیں پہلے مستقل تعاون (ایکارتھ کریا۔ کارتا) دوسرے باہمی امداد (پرس پر اپکارتا)۔ پہلے لمحے میں مختلف امدادی وحدتیں مطلقاً ''ہم تعاونی ہیں۔ ایک ہی لمحے میں ان کے باہمی افعال ایک دوسرے کی امداد نہیں کر سکتے۔ لیکن دوسرے لمحے میں معلولات کو مشترکہ نوعیت کا کہہ سکتے ہیں اور پس تیسرے لمحے کے معلول کی پیدائش میں یہ باہم ایک دوسرے کا تعین کرتے ہیں۔ اس رائے سے ہر ایک ہستی بے تعلق ہو کر عمل کرتی ہے لیکن ان کے اعمال بے تعلق نہیں ہوتے وہ تمام کے تمام اپنے علل و شرائط سے لاآغاز سلسلوں میں پیدا ہوتے اور متعین ہوتے ہیں۔

تمام چیزوں کی عارضیت کے خلاف اعتراض کہ تمام چیزیں یکساں ادراک ہوتی ہیں اور شناخت کی جاتی ہیں اور یہ کہ وہ مستقل ہیں، صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ امر استقلال کا حاسّوں سے ادراک نہیں ہوتا ہے پس اس کو تخیل باطل کی پیدا وار سمجھنا چاہئے۔ سارا وقوف بوجہ عمل حافظہ ہے علم صائب کے اعتراض کے لیے بالعموم اس کو غیر صحیح سمجھا گیا ہے۔ اس امر پر حجت ہو سکتی ہے کہ اگر شناخت میں ہستی جس کا ادراک ماضی میں ہوا تھا

وہی ہے جس کا اس وقت ادراک ہوا ہے تو کس طرح حال کی ہستی کو زمانہ ماضی کا وقوف شناخت کر سکتا ہے اگر ان کو مختلف سمجھا جائے پس یہ مسلمہ ہے کہ وہ ہستیاں جو شناخت میں یکساں ادراک ہوتی ہیں وہ درحقیقت یکساں نہیں ہیں۔ معترض کا یہ اعتراض کہ چونکہ اشیا ایک ہی نام سے یاد کی جاتی ہیں اس لیے وہ مستقل ہیں، غیر صحیح ہے کیونکہ یہ بخوبی معلوم ہے کہ عالم ادراک میں شعلہ ہر لمحہ فنا ہوتا ہے اور نیا پیدا ہوتا ہے لیکن عام زبانی بول چال میں اس کو وہی شعلہ سمجھا جاتا ہے پس تمام اشیا کو عارضی سمجھنا چاہیے۔

۱۸۵

(ض) ہستیوں کے غیر استقلال کی تنقیدات کی تردید

نیائے اور دوسرے اشخاص یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اگر اشیا عارضی ہیں تو نظریۂ کرم ناکام رہے گا۔ یہ کس طرح خیال کیا جا سکتا ہے کہ افعال تو ایک شخص انجام دے اور پھل دوسرا شخص پائے۔ اور کس طرح سمجھا جائے کہ عارضی علت جو معلول کی پیدائش سے قبل قایم نہیں ہے اس کو پیدا کرے گی۔ اگر معروضات عارضی ہیں تو وہ آنکھ سے کیسے ان کا ادراک ہو سکتا ہے۔ مظاہر شناخت بھی ناقابل تشریح ہوں گے، اس لیے کہ کوئی مستقل ادراک کرنے والا نہیں ہے کہ وہ ماضی اور حال کو تمیز کرے اور عارضی وجود پر قید و نجات کا کیسے اطلاق ہو سکتا ہے اس کے جواب میں شانت رکشت اور کمل شیل کہتے ہیں جیسے کہ بیج اپنی مستقل قوت کے ذریعے سے بغیر کسی صاحب شعور فاعل کی نگرانی کے خود شاخوں کو پیدا کرتا ہے پس ایسے ہی انسان کی باطنی حالتیں دوسری حالتوں کو پیدا کر سکتی ہیں اور کسی مستقل صاحب شعور فاعل کی نگرانی کی ضرورت نہیں ہے یہ اصول (دھرم سنکیت) تمام پیدائش پر حاوی ہے کہ یہ واقع

ہوتے ہوئے وہ واقع ہوتا ہے" "یہ پیدا کئے جاتے ہوئے" "وہ پیدا کیا گیا"۔ جہالت کی بنا پر ایک شخص یہ دیکھنے سے قاصر رہتا ہے کہ سابقہ حالتوں کی طبعی قوتوں سے تمام مابعدی حالتیں معین ہوتی ہیں اور خود خیال کرتا ہے کہ وہ اس یا اس کام کو انجام دے رہا ہے یا نجات کے لیے کوشش کر رہا ہے۔ چیزوں کی اصلی نوعیت جاہل اشخاص کے التباسی تجربے سے معین نہیں ہو سکتی۔ بعض وقت اعتراض کیا جاتا ہے کہ بیج کے اجزا دوسری منزل پر غذائی عناصر کو اکھٹا کرنے سے ایک مناسب ساخت حاصل کرتے ہیں' پھر تیسری منزل پر تیسرا جسم غذائی عناصر کے اکھٹا ہونے سے پیدا ہوتا ہے پس یہ نہیں کہا جا سکتا کہ دوسری نوبت پر بیج کے اجزا بالکل فنا ہو جاتے ہیں اس کا جواب شانت رکشت یہ دیتا ہے کہ دوسرے لمحے میں معلول پہلے علتی لمحے کی غیر فنا شدہ علتی استعداد پر منحصر ہو کر پیدا ہوتا ہے۔ پس معلول پہلے لمحے کی علتی استعداد سے پیدا ہوتا ہے جب کہ علت فنا نہ ہوئی ہو بہر حال یہ علت دوسرے لمحے میں فنا ہو جاتی ہے اس لیے کہ جب علت نے معلول پیدا کر دیا تو وہ اس کو بار بار پیدا نہیں کر سکتی اگر وہ ایسا کرے تو سلسلہ لا متناہی لازم آئے گا پس یہ مانا جائے کہ علتی استعداد علت پیدائش کے بعد فوراً فنا ہو جاتی ہے۔[1] یہ رائے کہ معلول علت کے ساتھ ساتھ پیدا ہوتا ہے (سبھوتم کاریم) کچھ معقول نہیں معلوم ہوتی چونکہ علت معلول کو نہیں پیدا کر سکتی بیشتر اس کے کہ خود پیدا ہو اور خود پیدا ہونے کے بعد بھی پیدا نہیں کر سکتی اس لیے کہ اگر ایسا ہو تو معلول کو علت کی نوعیت کا تسلیم کرنا پڑے گا لیکن وہ ایک ہی لمحے میں اپنی استعداد سے کام نہیں لے سکتا پس علت و معلول ایک ہی وقت میں پیدا نہیں ہو سکتے۔ اس کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ علتی عمل (ویاپار) کو علت سے الگ و متمیز مستقل تقدم بھی علت کی مشروطیت

۱۸۶

---

[1] شانت رکشت کہتا ہے کہ واٹسے بھاشکوں کی رائے ہے کہ معلول تیسرے لمحے پیدا ہوتا ہے اس رائے کی رد سے معلول فنا شدہ علت سے پیدا ہوتا ہے۔

ہے[1]۔ اگر علتی عمل کے بارے میں تسلیم کیا جائے کہ وہ علت کو معلول سے مربوط کرتا ہے تو اس کے لیے دوسرے عمل کی ضرورت ہوگی اور اس کے لیے دوسرے کی، یوں سلسلہ لا متناہی ہوگا اگر علتی عمل کے بارے میں تسلیم کیا جائے کہ وہ مستقلاً معلول کو پیدا کرسکتا ہے تو علت کے متعلق بھی فرض کیا جا سکتا ہے کہ معلول کو پیدا کرسکتی ہے۔ یہ اعتراض کہ اگر تقدم کو تعلیل کا تعین کرنے والا متصور کیا جائے تو ایک چیز کے بصری ادراک کے بعد اس کی خوشبو آئے تو اس واقعے سے ایک شخص نتیجہ نکالے گا کہ رنگ بو کی علت ہے جو باطل ہے اس لیے کہ بدھ کے پیرووں کو اعتراض نہیں ہے کہ رنگ بو کی لوازم علت ہو۔ یہ بھی یاد رہے کہ بدھ کے پیرو صرف تقدم کو شرط علت نہیں سمجھتے بلکہ مستقل اور لازمی تقدم کو سمجھتے ہیں[2]۔ ادراک میں کوئی دشواری نہیں ہوتی اگر چیزوں کو عارضی سمجھا جائے اس لیے کہ تصورات کے بارے میں خیال کیا جا سکتا ہے کہ ان کی صور معروضات سے مشابہ ہوں یا بے صورت ہوں لیکن معروضات کا تو انکشاف کرتے ہیں ہر صورت میں تصورات اپنے علل سے پیدا ہوتے ہیں اور ان کو اشیا کی عارضیت یا استقلال سے اپنے تعین میں کوئی واسطہ نہیں ہے[3]۔ واقعتاً نہ کوئی فاعل ہے نہ کوئی لطف اٹھانے والا ہے بلکہ صرف گذرنے والی نفسی مظاہر کے سلسلے میں تعلیل یہ ہے کہ آنے والی حالتیں سابقہ حالتوں کا تعین کرتی ہیں اور دیونکر کا اعتراض کہ اگر نفس عارضی ہو وہ افعال (کرم) سے متغیر (واسنا) نہیں ہو سکتا باطل ہے اس لیے کہ بودھی رائے کے مطابق تغیر (واسنا) سے مراد متغیرہ نوعیت کی جدید نفسی حالت کی پیدائش کے سوا کچھ نہیں ہے نہ کوئی مستقل ادراک کرنے والا ہے جو یاد رکھتا ہے اور شناخت کرتا ہے اور جب

۱۸۷

---

[1] تتوسگرہ صفحہ ۱۷۷۔

[2] تتوسگرہ صفحہ ۱۸۰۔

[3] شانت رکشت اور کمل شیل بدھ مت کے پیرو ہیں جو اپنے آپ کو نرا کار وگیان وادی کہتے ہیں۔

شعوری حالات کے خاص سلسلے، خاص ادراک کی قوت کی بنا پر ایسی خاص متغیرہ نفسی حالتیں پیدا ہوتی ہیں جن کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ حافظے کے تخم اپنے اندر رکھتی ہیں تو اس صورت میں یاد ممکن ہوتی ہے بدھ کے پیرو نہیں خیال کرتے ہیں کہ ایک شخص جو قید میں رہتا ہے وہ نجات پاتا ہے وہ خیال کرتے ہیں کہ قید سے مراد الٰی احوال کی پیدائش بوجہ جہالت (اودیا) ہے اور اس کے سوا قید کا کچھ مفہوم نہیں کہ دوسرے عمل بھی اس جہالت کے ساتھ ہیں۔ اور نجات اس کے سوا کچھ نہیں کہ نفسی احوال میں پاکیزگی علم صحیح کے پیدا ہونے اور جہالت کے فنا سے پیدا ہو گئی ہو۔

(ف) نیائے ویشیشک مقولات کی تردید

شانت رکشت اور کمل شیل جوہر (درویہ) اور دیگر مقولات کیفیت (گن) فعل (کرم)، تعمیم یا کلی تصورات (سامانیہ) خصوصی اوصاف (وشیش)، تعلق عرض لاینفک (سموائے) تضمن و تعبیر الفاظ (شبدارتھ) کی تردید کی کوشش کرتے ہیں۔ اس تردید کو یہاں مختصراً بیان کیا جاتا ہے۔

سالموں کی ازلیت کے خلاف وہ تسلیم کرتے ہیں چونکہ کوئی خاص خوبی ازلی ہستیوں میں پیدا نہیں کی جا سکتی ہے نہ شرائط نہ کسی قسم کے مجموعے سالموں کی فطرت میں تغیر کر سکتے ہیں پس سالمے اپنی فطرت میں ہمیشہ یکساں ہیں تمام اشیا یا تو ان سے فوراً پیدا ہوئی ہوں گی یا بالکل نہیں۔ محض یہ امر کہ سالموں کی علت نہیں معلوم ہے اس وجہ سے وہ

بلا علت کے نہیں خیال کیے جا سکتے۔ جوہر کا کیفیات وخصوصیات سے الگ ادراک نہیں ہوتا ہے۔ کلیات (اوئے-وی) کی تردید تو اس سے قبل کی جا چکی ہے وہی جوہری کلیات کے تسلیم کرنے کے خلاف پڑتا ہے۔ پس چار جواہر مٹی، پانی، ہوا اور آگ جن کو بالعموم جوہری کل خیال کیا جاتا ہے اور جو سالموں سے بنے ہوئے ہیں وہ بھی لایق تردید ہے۔ اور نہ مستقل اور جدا زمان ومکان کی ہستیوں کے وجود کا ثابت کرنا آسان ہے اس لیے کہ زمانی ومکانی تعینات کی تشریح بطور نفسی تغیرات کے ہو سکتی ہے مثل دوسرے واقعات تجربے کے جو اپنے خصوصی علل رکھتے ہیں۔ بدھ مت کے پیرو من کے وجود کو بطور آلہ اور حسی اعضا سے الگ تصور کرتے ہیں لیکن اس کو وہ ازلی اور واحد ہستی نہیں سمجھتے۔

۱۸۸ جواہر کی تردید کا اطلاق گنوں کی تردید پر بھی ہوتا ہے جن کے بارے میں فرض کیا گیا ہے کہ جواہر پر مبنی ہیں۔ اگر جواہر کا وجود نہیں تو کوئی نسبت عرض لاینفک بھی نہیں ہو سکتی۔ جس نسبت کی وجہ سے فرض کیا گیا ہے کہ گن جواہر میں ہیں۔ ایسے رنگوں کو تسلیم کرنا بے معنے ہیں جو سالموں سے جدا متصور ہوتے ہیں جن میں وہ موجود فرض کیے جاتے ہیں اعداد کا ادراک نفسی تغیرات کی بنا پر ہوتا ہے جو جزوی وقوفوں سے متلازم ہیں یہ تسلیم کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ اعداد کو جدا کیفیات سمجھا جائے اسی طریقے سے شانت رکشت اور کمل شیل نیائے کیفیات کی تردید کرتے ہیں۔

فعل (کرم) کی تردید کرتے ہوئے وہ جانتے ہیں کہ مسلمہ طور پر تمام چیزیں عارضی ہیں فعل کو ان سے منسوب نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ فعل مشتمل ہے اجزا کے یکے بعد دیگرے انفکاک اور اتصالی نقاط کے تلازم پر۔ اپنی تکمیل کے لیے بہت سے لمحوں پر دلالت کرتا ہے اگر چیزوں کو مستقل یا ازلی مانا جائے تو حرکت کی بھی تشریح نہیں ہو سکتی۔ اگر چیزوں کے بارے میں تسلیم کیا جائے کہ ہمیشہ

حرکت کر رہی ہیں تو وہ حرکت میں ہوں گی جب کہ وہ سکون میں معلوم ہوں اور یہ ناممکن ہے۔ اگر چیزیں بالطبع ساکن ہیں تو ان میں کوئی ارتعاشی حرکت نہیں ہو سکتی۔ گنوں اور کرموں کی تردید میں اصل اصول یہ ہے کہ بدھ مت کے پیروؤں کے نزدیک گن اور کرم واقف شدہ خاص حسی مواد کے مماثل ہے ان کے نزدیک حسی مبادی کو بطور جواہر تحلیل کرنا غلط ہے جو اپنے اندر کیفیات اور حرکات کو بطور مختلف مقولات کے رکھیں جو ان میں لاینفک ہیں۔ جوہر خواہ کچھ ہی ہو وہ کیفیت بھی ہے جس کے بارے میں فرض کیا گیا ہے کہ وہ اس میں موجود ہے اور حرکت بھی ہے جس کے بارے میں فرض کیا گیا ہے کہ وہ عمل میں لاتا ہے۔

کلی تصورات کی تردید میں اصلی خلاصہ بودھوں کی دلیل کا یہ ہے کہ اگرچہ ادراک کلی نوعیتوں کا کسی علت کے سبب فرض کیا جائے تاہم یہ فرض کرنا باطل ہے کہ ازلی کلی نوعیت کا وجود ہمیشہ کل کے تمام مختلف اور تغیر پذیر انفرادی ارکان میں موجود ہے۔ خواہ کسی طریقے سے اس کی تشریح کی کوشش کریں یہ غور کرنا دشوار ہے کہ کیسے ایک شئے ہمیشہ یکساں رہ سکتی ہے جب کہ اس کے انفرادی ارکان جو اس میں موجود فرض کئے جاتے ہیں ہمیشہ بدل رہے ہیں۔ اگر کلی نوعیتوں کے بارے میں کہا جائے کہ وہ خصوصی کیفیات کی بنا پر لاینفک ہیں جیسے باورچی میں کھانا پکانے کا فن، تو اس پر اعتراض ہو سکتا ہے کہ پکانے کا کام ہر صورت میں مختلف عمل ہے کوئی ایک وصف کھانا پکانا نہیں ہے جس کی وجہ سے کلی نوعیت باورچی کی قابل تسلیم ہو۔ علاوہ بریں باورچی باورچی کہلا سکتا ہے اگرچہ کہ وہ کھانا نہ پکا رہا ہو۔ ان خیالات پر غور کرنے کے بعد ایک سمجھ دار انسان اس طرف جائے گا کہ ان ازلی کلی نوعیتوں کے وجود سے انکار کر دے۔ ۱۸۹

خصوصی کیفیات کی تردید کی بارے میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ اگر کوئی یوگی آخری خصوصی کیفیات کو آپس میں مختلف دیکھ سکتے ہیں تو وہ مساوی طور پر سالموں کو بھی آپس میں ایک دوسرے سے مختلف دیکھ سکتے ہیں اگر سالموں کا ادراک نہیں ہوسکتا کہ وہ مختلف ہیں جب تک چند خاص خصوصیات نہ ہوں تو یہ بھی بات خصوصی خصوصیات پر صادق آئیگی سمواے یا نسبت عرض لاینفک کی تردید کرتے ہوئے کہ بدھ مت کا پیرو اعتراض کرتا ہے کہ مستقل سمواے ناقابل تسلیم نسبت ہے اگرچہ وہ تمام افراد جن میں نسبت فرض کی جائے کہ موجود ہے تو وہ تغیر پذیر یا فنا ہونے والے ہیں، یہ باطل قیاس ہے کہ نسبت عرض لاینفک جیسے کہ دھاگے کی کپڑے میں ہے، ہمیشہ ایسی محسوس ہوتی ہے گویا کہ ایک (جیسے کہ کپڑا) ہے جو دوسرے میں موجود (دھاگا) ہے جیسا کہ اہل نیائے فرض کرتے ہیں۔

شنکر اور انند گیان کی معقولیات

یہ مشہور ہے کہ شنکر آچاریہ اپنی برہم سوتر کی شرح ۲، ۱۱، ۱۷ میں وی شیشک کے سالمی نظریے پر تنقید کرتا ہے اس کا پہلا اصول یہ ہے کہ پیدائش معلول جو بالطبع علت سے الگ ہے جیسے کہ ناپاک عالم کی پیدائش پاک برہمہ سے الگ ہے۔ اس کا جواز ویدانت کے مخالفین یعنے وی شیشکوں کی تمثیل سے بھی حق بہ جانب ہے، وی شیشک کے حامی تسلیم کرتے ہیں کہ دوی انک (جس میں دو سالمے ہوں) کی پیدائش پرمانو (ایک سالمہ) سے اور چترانک (جس میں چار سالمے ہوں) کی دوی انک سے۔ پرمانو اور دوی انک کی تمام کیفیات دوی انک اور چترانک میں علی الترتیب تبدیل ہو جاتی ہیں بجز پاریمانڈلے (خاص سالمی

اندازہ) اور انو ر سو (دو سالموں کا خاص اندازہ) کے خاص اندازوں کے جو پرمانو اور دوی انک سے مخصوص ہیں پس اگرچہ تمام دوسری کیفیات پرماتووں کی دوی انک میں منتقل ہو جاتی ہیں جو ان کے اتصال سے پیدا ہوتے ہیں لیکن پرمانووں کے خصوصی یا پریمانڈلے کے اندازے دوی انکوں میں منتقل نہیں ہوتے جو کہ انو رسو پریان کے بنے ہوتے ہیں اسی طرح گو دوی انک کی تمام کیفیات چترانکوں میں منتقل ہو جاتی ہیں جو ان کے اتصال سے بنے ہیں لیکن خود ان کے خصوصی انو رسو پریمان چترانکوں کو منتقل نہیں ہوتے جو خود اپنے اندازے سے موصوف ہیں یعنے مہت پریمان جو دوی انک کے پریمان سے پیدا نہیں ہوتے۔ (اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وشیشک تعین کرتے تھے پرمانووں کے پریمانڈلے کے اندازے (پریمان) اپنی پیداوار دوی انک میں مختلف اندازے کی چیز پیدا کر سکتے ہیں یعنے یونہی دوی انک، اور دوی انک کے انو رسو اندازے ایک بالکل مختلف پیداوار چترانک یعنے مہت پریمان کی پیدا کر سکتے ہیں۔ اس تمثیل پر یہ حجت ہے کہ وشیشک کو کوئی اعتراض نہیں ہے کہ مختلف معروض پیدا ہو (یعنے ناپاک عالم) جو بالکل مختلف علت سے پیدا ہو یعنے برہمہ سے۔ اگر یہ اصرار ہے کہ پرمانو کا اندازہ دوی انک میں نہیں منتقل ہو سکتا تو اس کا راستہ رک گیا ہے کیونکہ ایک متضاد کیفیت نے قبضہ جما لیا ہے (یعنے انو ہرسو پریان نے) تو ایسا ہی سادہ جواب برہمہ اور عالم کے اختلاف میں دیا جا سکتا ہے علاوہ بریں وشیشک نظریے کی رو سے چونکہ تمام پیدا شدہ اشیا ایک لمحے کے لیے بلا کیفیات رہتی ہیں تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ جب دوی انک پیدا ہوا ہو تو پریمانڈلے اندازہ اس پر سے نہ گزرا ہوں جیسے کہ دوسری کیفیات گزری ہوں اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ پریمانڈلے اندازے کو منتقل ہونے سے دوسرے پرمانونے مخالفت نہیں کی بلکہ وہ بالطبع

۱۹۰

اس پر منتقل نہ ہو ۱ اور یہ بھی اعتراض نہیں کیا جا سکتا ہے کہ کیفیات (گن) کی عدم مماثلت کی تمثیل جواہر کے عدم مماثلت کی تائید میں پیش نہیں کی جا سکتی۔

شنکر کا دوسرا مضمون یہ ہے کہ وشیشک کا یہ نقطۂ نظر کہ سالمے متحد ہوتے ہیں باطل ہے اس لیے کہ یہ اجزا لایتجزی ہیں اور انبساط کے لیے اتصال ضروری ہے اور اتصال دلالت کرتا ہے اجزا پر جو اس سے اتصال کرتے ہیں لہذا سالموں کا انبساط نہیں ہو سکتا۔ علاوہ بریں پیدایش سے قبل کوئی نہ تھا جو کوشش کرتا اور چونکہ سالموں کا اتصال بغیر کوشش متاثر نہیں ہو سکتا اور چونکہ ذوات اس وقت غیر شعوری نہیں خود کوئی کوشش نہیں کر سکتی تھیں تو فعلیت کو بغیر اتصال سالمات شمار کرنا ناممکن ہے پس سالمے متحد نہیں ہو سکتے اس لیے کہ کوشش کا فقدان ہے جس کے بغیر اتصال سالمات غیر ممکن ہے شنکر کا تیسرا اصول یہ ہے کہ سمواۓ کی نسبت جس کو وشیشک تسلیم کرتے ہیں تسلیم نہیں کی جا سکتی ہے اگر دو مختلف چیزوں کے متحد کرنے کے لیے سمواۓ کی نسبت درکار ہے تو خود سمواۓ ان سے مختلف ہے اور وہ اس سے اور وہ اس سے پس یونہی سلسلہ لاتناہی ہو گا اگر نسبت اتصال کے لیے مزید سمواۓ کے نسبت کی ضرورت ہے کہ وہ اس کو متصل معروضات سے مربوط کرے تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ سمواۓ کے لیے دوسرے نسبت کی ضرورت نہ ہو' اگر سالموں کو ہمیشہ زیر عمل اور متحد کرنے والا خیال کیا جاۓ تو فنا (پرلے) نہ ہو گی اگر وہ ہمیشہ تجزیہ کرتے رہیں تو پیدایش اور تخلیق ناممکن ہو گی چونکہ سالموں میں رنگ کی کیفیات موجود ہیں اس لیے وہ ان سے زیادہ سادہ علل کی پیداوار ہوں گے جیسے کہ کیفیات والی معروضات اپنے سے زیادہ سادہ وجود سے بنی ہوئی ہیں پس یہ فرض کرنے کا حق نہیں ہے کہ چونکہ ہم تصور غیر ازلیت کا رکھتے ہیں تو اس کا اطلاق ازلیت پر بھی ہو اور پس سالمات ازلی ہوں۔ اگرچہ ازلیت کے وجود پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اس سے یہ لازم نہیں ہوتا کہ سالمے ازلی ہوں کیونکہ ایسی ایک ازلی چیز

۱۹۱

کی شدید تردید کرتا ہے لیکن یہ تنقید چند اصول کی تنقید اور دوسرے اصولوں کی تائید کی خاطر نہیں ہے بلکہ اس تنقید کا مقصد منطقی اور ادراکی علم کے امکان کو کامل طور پر فنا کرنا ہے یہ کسی خاص مابعد الطبیعیاتی نقطۂ نظر سے بحث نہیں کرتی بلکہ قوت ادراک و استناج سے انکار کرتی ہے تاکہ ہم کو صحیح علم حاصل ہو اور وہ فرض کرتی ہے کہ یہ مقصد اُس وقت حاصل ہوتا ہے جب یہ ثابت کر دیا جائے کہ نیائے کی تعریف، ادراک اور استناج کے طریقے ناقص اور متناقض ہیں۔ چیت سکھ کی کوششیں زیادہ واثق ہیں وہ نہ صرف نیائے منطق کے مقولوں کی تردید کرتا ہے بلکہ ویشیشک مابعد الطبیعیاتی مقولوں کی بھی تردید کرتا ہے اور بہت سے اہم اور قطعی بیانات پیش کرتا ہے اور یہ بھی خود ویدانت کے بارے ہیں۔ انند گیان کی ترک سمگرہ ایک دوسری اہم تصنیف ہے اس میں ویشیشک مقولوں کی سلبی تردید ہے اس لحاظ سے یہ ایک دیدہ ریزی کا تدریجی نظام ہے جو چیت سکھ کی ویشیشک مقولوں کی تنقید کے سلسلے میں لکھا گیا ہے ویشیشک کی اہمیت بتدریج بڑھ رہی تھی اس کو وشنو حقیقتی مصنفین زیادہ سے زیادہ اختیار کر رہے تھے جیسے مدھوا اور اس کے تابعین اور یہ فرض کیا جاتا تھا کہ ویشیشک مقولوں کی تردید ثنویاتی مصنفین کی تردید ہے جو اپنی خاص تائید ویشیشک طبیعیات اور مابعد الطبیعیات سے حاصل کرتے تھے۔

آنند گیان آنند گری بھی کہلاتا ہے غالباً گجرات کا باشندہ تھا اور یہ وسط تیرھویں صدی میں ہوا تھا۔ مسٹر تری پتی انند گیان کی ترک سگرہ کی اپنی تمہید میں کہتے ہیں کہ آنند گیان شنکر کے دوارکا مٹھ کا مذہبی صدر تھا اور اس کا پہلا استاد سر یشور آچاریہ تھا لیکن وہ اور دو استادوں کا شاگرد تھا ایک تو انو بھوتی سروپ آچاریہ اور دوسرا شدھانند۔ انو بھوتی سروپ آچاریہ نے پانچ کتابیں لکھی ہیں (۱) گوڑپادکی مانڈوکیہ کاریکا کی شنکر کی شرح کی شرح لکھی ہے۔ (۲) ایک صرف ونحو

کی کتاب جو سارسوت پر سے کریا کہلاتی ہے۔ (۳) ایک شرح انند بودھ یتی کی نیائے مکرند پر لکھی ہے جو نیائے مکرند سنگرہ کہلاتی ہے (۴) انند بودھ کی نیائے دیپاولی کی ایک شرح چندریکا لکھی ہے (۵) انند بودھ کی پرمان مالا کی دوسری شرح نیبندھ لکھی ہے۔ اس کے دوسرے استاد شدھانند کے بارے میں ہمیں کوئی علم نہ ہو سکا یہ دوسرے شدھانند سے الگ شخص ہے جو سویم پرکاش (سترھویں صدی) کا استاد ہے جس نے اودیت مکرند ٹیکا لکھی ہے۔ انند گری کا سب سے زیادہ ممتاز شاگرد اکھنڈ انند تھا جو پرکاش آتم کی پنچ پادیکا ویورن کا شارح ہے اور جس کی شرح تتو دیپن کہلاتی ہے وہ اپنے بارے میں حوالہ دیتا ہے شری مدا نند شلی لا ہو ابنجاس یم سہت تم بھجے یہ اس کی تتو دیپن کی چوتھی بیت میں ہے۔ انند گری نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں لیکن ان میں زیادہ تر شرحیں ہیں، اس کی کتابیں ذیل میں دی جاتی ہیں ایشا واسیہ بھاشیہ ٹپن، کینو پنشد بھاشیہ ٹپن، واکیہ ویورن و یاکھیا، کٹھو پنشد بھاشیہ ٹیکا، منڈک بھاشیہ و یاکھیان، مانڈوکیہ گوڑپادیہ بھاشیہ و یاکھیا، تیت تری یہ بھاشیہ ٹپن، چھاندوگیہ بھاشیہ ٹیکا تیت تری یہ بھاشیہ وارتک ٹیکا، شاستر پرکاشیکا، بر یہد آرنیک بھاشیہ وارتک ٹیکا، بر یہد آرنیک بھاشیہ ٹیکا شاریرک بھاشیہ ٹیکا (جو نیائے نرنے بھی کہلاتی ہے) گیتا بھاشیہ و یوےچن، پنچی کرن ویورن، جس پر رام ترتھ شاگرد جگن ناتھ آشرم (پندرھویں صدی کا متاخر حصہ) کی ایک شرح تتو چندریکا اور ترک سنگرہ شایع ہو چکی ہے۔ اور اس کی دوسری تصانیف جیسے اپدیش سہاسری ویورتی، واکیا ورتی ٹیکا، آتم گیا نو پدیش ٹیکا، سوروپ نرنے ٹیکا تری پوری پرکرن ٹیکا، پدارتھ تتو نرنے ویورن اور تتو الوک طبع ہوئی ہیں اس سے معلوم ہوگا کہ ان کی تصانیف شنکر کی شرحوں اور دوسری تصانیف کی شرحیں ہیں۔ تتو سنگرہ تتوالوک (جناردن) سے

۱۹۳

منسوب ہیں غالباً یہ انندگری کا نام ہے جب وہ گرہستی تھا) صرف دو اس کی مستقل تصانیف معلوم ہوتی ہیں[1] دوسری تصنیف کا قلمی نسخہ جس میں وہ بہت سے فلاسفہ کے اصول اور بھاسکر کے پرینام کے اصولوں کی تردید کرتا ہے موجود مصنف کو دستیاب نہ ہو سکا! تتوسنگرہ پوری کی پوری ویشیشک فلسفے کی تفصیلی تردید پر مبنی ہے۔ اس کتاب کے تین باب ہیں پہلے باب میں جواہر (درویہ) کی تردید سے بحث کرتا ہے وہ تصوریت ثنویت، حقیقت (تتو) اس کے بعد وجود (ستو) غیر وجود ایجابیت (بھاؤ) اور سلبیت ابھاو کی تردید سے شروع کرتا ہے۔ آنند گیان جوہر اور اس کی نو اقسام (بموجب ویشیشک فلسفہ) کی تعریف کی تردید کرتا ہوا آگے بڑھتا ہے۔ اس کے بعد وہ پہلے جوہر یعنی خاک اور اس کی مختلف صورتوں بطور سالمات (پرمانو) اور ذرات کی (دوی نوک) اور اس کی ٹھوس صورتوں اور ان کی متغیرہ حالتوں کی تردید کرتا ہے۔ جو کہ اجسام 194 وحواس وحسی معروضات ہیں اسی طرح وہ دوسرے جواہر جیسے پانی، آگ، ہوا، نظریہ تخلیق و فنا آکاش، زمان، مکان، ذات (آتما) اور من کی تردید جاری رکھتا ہے۔ دوسرے باب میں وہ کیفیات (گن) کی تردید جاری رکھتا ہے جیسے رنگ (روپ)، ذائقہ (رس)، بو (گندھ) لمس (سپرش) اور سالمی تغیرات کے ذریعے سے تغیرات معروضات پر حرارت کے اثرات، (پیلو پاک اور پیٹھر پاک)، اعداد (سنکھیا) اندازہ (پریمان) انفکاک (پرتھکتو) انصال (سمیوگ)، مفارقت (وبھاگ)، نوعیت علم، التباس وخواب، صحیح علم کی نوعیت اور اس کا ذریعہ (پرمان اور پرما)، ادراک (پرتیکش)، انتاج (انومان)، لزوم (ویاپتی) دلیل (ہیتو) مغالطات (ہیتوابھاس)، مثال (درشٹانت) مباحث، مناظرے کٹھ حجتی تصدیق مذہبی کتب (آگم)، تمثیل (اپمان) حافظہ، لذت، الم،

[1] دیکھو مسٹر ترپاٹھی کی تمہید ان کے ایڈیشن تتوسنگرہ کی بروڈہ ۱۹۱۷ء۔

دشمنی (دویش)، کوشش (پریتن)، بھاری پن، رقیقیت، (دروتو)، نیکی اور بدی وغیرہ کی تردید کرتا ہے تیسرے باب میں وہ تصور فعل، کلی تصور یا کلیت (جاتی)، نسبت عرض لاینفک (سموری) اور دوسری مختلف اقسام کی نفیوں کی تردید کرتا ہے، مقصد ان تردیدات کا وہی ہے جو شری ہرش اور چیت سکھ کا ہے یعنی کہ خواہ کسی طریقے سے ویشسیشک کے حامیوں نے عالم انمود کی تعریف وتقسیم واصطفاف کی کوشش کی ہو لیکن وہ ناکام رہے ہیں۔[1]

وہ طویل طریقہ جس سے وہ تنقیدوں وتردیدوں کے اس طویل سلسلوں سے نتائج پر پہنچا ہے اس سے ہم کو انند بودھ کے اس کی کتاب نیائے مکرند کے نتائج یاد آجاتے ہیں جس پر اس کے استاد انوبھوتی سوروپ آچاریہ نے ایک شرح لکھی ہے اور اس کا حوالہ دیدیا گیا ہے جبکہ انند بودھ کی آرا پر بحث ہو رہی تھی۔ انند گیان کہتا ہے کہ ایک التباسی اطلاق کو موجود (ست) نہیں کہہ سکتے۔ اس لئے کہ یہ اپنی اصل (ادھشٹھان) میں غیر موجود ہے، جو اس کی صورت ہے لہذا وہ کہیں موجود نہیں ہو سکتا۔ نہ اس کو بالکل غیر موجود (اتینت است) کہہ سکتے ہیں اگر ایسی صورت ہوتی تو وہ فوراً ادراک میں نہ ظاہر ہوتا (اپروکش پرتی تی۔ ورودھات) نہ ایک ہی معروض میں وہ موجود وغیر موجود ہے صرف یہی ایک صورت رہ جاتی ہے کہ اس کا التباسی اطلاق اپنی نوعیت میں ناقابل بیان ہے[2]۔ ناقابل بیان ہونے سے مراد یہ ہے کہ (انرواچ نیو) خواہ کسی طریقے سے کوئی اس کے بیان کرنے کی کوشش کرے کوئی بھی طریقہ اس کا ایجاب نہ کر سکے گا۔ دوسرے الفاظ میں تمام صورتوں میں وہ ناقابل بیان ہے تمام ظواہر کے لئے

۱۹۰

[1] ۔ ترک سنگرہ صفحہ ۱۳۵۔

[2] ۔ ترک سنگرہ صفحہ ۱۳۶۔

ضرورت ہے کہ ان کا انحصار کسی نہ کسی علت پر ہو لیکن جو خود حقیقی چیز نہیں ہے تو وہ حقیقی چیز کو بطور مادی علت (نہ چہ اَوَس تو نو وستو اپادانم اُپ پدیتے) نہیں رکھ سکتی۔ اور چونکہ وہ اپنی فطرت میں ناقابل بیان ہیں تو علت بھی ان ہی کی فطرت یعنی اصل میں جہالت کی ہوگی[1]

وہ تسلیم کرتا ہے کہ یہ لاعلمی (اگیان) وہ مواد ہے جس سے تمام نمود اپنی صورت حاصل کرتی ہیں برہمہ سے متلازم ہے اس لئے کہ برہمہ بغیر متلازم اگیان ہمہ داں سب کچھ جاننے والا (سروگیہ) نہیں خیال کیا جا سکتا ہے۔ یہ اگیان سب کا مادی مواد ہے (عالم، ذریعۂ علم، معروضات اور ان کی نسبتیں[2])۔ ہر چیز بجز ایک حقیقت ذات، برہمہ کے جو نظر آتی ہے سب اگیان کی ہی پیداوار ہے اس اگیان سے لاتعداد اقسام صور کی تشریح ہو سکتی ہے اور بہت سے اگیان تسلیم کرنے کی مطلق ضرورت نہیں ہے کہ صور کی کثرت یا اختلاف کی تشریح کی جائے یہ کثیر ذوات صرف صور ہیں جن کو اگیان نے برہمہ کے تلازم سے پیدا کیا ہے[3]

یہ ہی اگیان بیداری کی حالت اور خواب کی حالت کی صور کا ذمہ دار ہے۔ یہ ہی اگیان ہے جو تمام اقسام کے اختلاف پیدا کرتا ہے یہ اپنے وظائف کی کثرت یا عمل کے طریقوں سے انجام دیتا ہے اگر صرف ایک حقیقت ہے جو اگیان کے ذریعے صور کی مختلف تمام اقسام میں نظر آتی ہے تو خود شعوری یا خود شناخت کے مظاہر کی کیسے تشریح ہو سکتی ہے۔ اس دشواری کا جواب آنند گیان دیتا ہے کہ ادراک کرنے والی ذات یا ادراک شدہ ذات دونوں انتہ کرن میں (اگیان کی پیداوار) باطل صور ہیں اور وہ کسی طریقے سے ایک اور حقیقی ذات کو کسی قسم کی فعلیت سے متاثر نہیں

---

[1] ترک سگرہ صفحہ ۱۳۰۔

[2] ترک سگرہ صفحہ ۱۳۸ و ۱۳۷۔

[3] 〃 〃 ۱۳۹ و ۱۳۰۔

کر سکتا ہے بس ایک برہمہ ہے اور ایک لاآغاز نا قابل بیان اگیان ہے جو اس سے وابستہ ہے جو تمام لا تعداد مختلف صور کی علت ہے جس کے ذریعے اول الذکر ناپاک معلوم ہوتا ہے اور گویا قید برداشت کرتا ہے اور پھر نجات یافتہ سا دکھائی دیتا ہے۔ گویا کہ اس کو ذات کی حقیقی نوعیت کی ویدانتی صداقت کا حصول ہوا۔ واقعاً نہ قید ہے نہ نجات۔ 196

مذکورۂ بالا رائے سے خیال کیا جا سکتا ہے کہ انند گیان، اگیان اور برہمہ کے تعلق کی وہی تعبیر اختیار کرتا ہے جو واچسپتی اور انند بودھ نے اختیار کی ہے انند گیان کی حیثیت شنکر فلسفے کے تعبیر کنندہ کی ہے یہ تو ظاہر ہے کہ اس نے شنکر کی شرحوں پر مستند شرحیں لکھی ہیں اور اس کے حوالے متاخر اہل علم نے دیے ہیں مسٹر ترنی پتی ان ناموں کو جمع کر رہے ہیں جیسے کہ پرگیا نانند یتیش سارنگدھر، وادی واگیشور، وانند راماند سرسوتی سدانند کشمیری (سنہ ۱۵۴۷ء) کرشن آنند (سنہ ۱۶۵۰ء) مہیشور ترتیھ (سنہ ۱۶۵۰ء) اور دوسرے اشخاص۔

پرکٹارتھ ویورن کا فلسفہ

پرکٹارتھ ویورن (جیسا کہ خود مصنف اپنی تصنیف کے اختتامی باب میں لکھتا ہے:۔ (پرا رھبیہ تے وِوَرنم پرکٹارتھم اے تت) ایک بہت ہی اہم شرح شنکر کی برہم سوتر کی شرح کی ہے جو ابھی تک قلمی نسخہ ہے اس کتاب کو مصنف نے اڈیار کتب خانہ مدراس میں مسٹر ٹی آر چنتامنی کی عنایت سے دیکھا، مسٹر موصوف اس کو طبع کرانے والے ہیں۔ اس کتاب کا مصنف اپنا نام کسی جگہ بھی کتاب میں ظاہر نہیں

لہ۔ ترک سگرہ صفحہ ۱۴۱۔

کرتا ہے اور دوسری تصانیف میں اس کا نام پرکٹرپایا جاتا ہے یعنی پرکٹارتھ کا مصنف (پرکٹارتھ کار) یہ مصنف کا اصلی نام نہیں ہے [1] انندگیان سنہ ۱۳ (مُنڈک صفحہ ۲۳، میں صفحہ ۲۳، انندشرما ایڈیشن سنہ ۱۹۱ء و سنہ ۱۹۱ء) میں اس کا حوالہ دیتا ہے۔ یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ مصنف بارھویں صدی عیسوی کے متاخر نصف میں ہوا ہو۔ وہ یقیناً رام دیو مصنف ویدانت کومدی سے قبل ہوا ہے وہ نہ صرف پرکٹارتھ کا حوالہ دیتا ہے بلکہ اس کی تصنیف کے بہت سے دلائل سے اپنے تصورات میں اثر پذیر ہوا ہے [2] موخر الذکر مصنف کے نزدیک ناقابل تعریف مایا بہ تلازم خالص شعور (چِن ماتر سمبندھنی) تمام وجود (بھوت پرکرتی) کی ماں ہے۔ مایا میں خالص شعور کے انعکاس سے ایشور پیدا ہوا اور اس کے تغیر سے خالق برہما پیدا ہوا، اور خالص شعور اس برہمہ کے لامحدود اجزا میں منعکس ہوا تو انفرادی ازواج کی لاتعداد گنتی وجود میں آئی۔ یہ مایا کے حجابی اور تخلیقی عمل کی بنا پر ہوا۔ مایا یا اگیان سلب نہیں ہے بلکہ ایجابی مادی علت ہے جیسے مٹی گھڑے کی ہے چونکہ اس کی ماہیت حجابی (آورن توات) اور حقیقی علم کے ذریعے (پرکاش۔ ہے ینت دات) قابل فنا ہے اس لئے جیسی وہ ہے ویسی معلوم نہیں کی جا سکتی تاہم اس کو تمام التباسات کی ایجابی علت خیال کر سکتے ہیں [3] ویدانت کی مشہور و معروف اصطلاح سوپرکاش کی تعریف پرکٹارتھ میں اس طرح کی گئی ہے کہ وہ تصور کے وقوف کے بغیر ایک نور ہے۔ ذات کو خود منکشف خیال کرنا چاہیئے اس لئے بغیر ایسے قیاس کے انکشاف ذات ناقابل تشریح ہوگا۔ [4]

۱۹۷

[1] ۔ پرکٹارتھ قلمی نسخہ نمبر ۱، ۳۸۔ ۲۷ سرکاری نسخہ کتب خانہ مدراس۔
[2] ۔ ویدانت کومدی قدیم نسخہ صفحہ ۹۹۔
[3] ۔ نسخۂ قدیم صفحہ ۱۲۔
[4] ۔ پرکٹارتھ نسخۂ قدیم۔

برکٹار تھ کا مصنف کمارِل کے وقوف کے نقطۂ نظر پر تنقید کرتا ہے کہ وہ موضوعی فعل ہے اور جزوی آگاہی کے واقعے سے نتیج ہو سکتا ہے۔ اسی طرح نیائے ویشیشک اور پربھاکر کی آرا کی تنقید کرتا ہے کہ علم معروض کا ایک نور ہے جو موضوع میں غیر منفک طور پر رہتا ہے اور بھاسکر کی رائے بھی ادا کرتا ہے کہ علم ذات کی فعلیت کی ایک خاص قسم ہے اور وہ آخر میں تسلیم کرتا ہے کہ نفس یا من جوہر ہے جس میں ستو کا غلبہ ہے جس کی نوعیت درخشانی ہے اور وہ من ہی ہے جو اخلاقی قسمت کی امداد سے اس مقام پر پہنچتا ہے اور اس سے متصل ہوتا ہے جہاں معروضات روشنی کی طویل کرن کے طور پر موجود ہوتے ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ خالص شعور معروض پر منعکس ہوتا ہے اور یہ اس کے وقوف کی طرف لے جاتا ہے۔ پس ادراکی وقوف کی یہ تعریف ہوگی کہ وہ نفسی تغیر ہے جو معروض کے انکشاف کو ظاہر کرتا ہے[1] استاج کی صورت میں من کی قلب ماہیت معروضات کے واقعی لمس کے بغیر ہوتی ہے پس کوئی راست اشتغال نہیں ہے جو معروض کو منکشف کرے من چونکہ براہ راست دلیل یا لنگ سے متصل ہوتا ہے اس لئے دنتیجہ معروض سے لگاؤ پیدا کرنے سے روکا جاتا ہے۔ یہاں پر کوئی عمل نہیں ہے جس کے ذریعے سے معروض علم براہ راست منکشف ہو بلکہ صرف من کی قلب ماہیت ہوتی ہے کہ معروض کے متعلق ظہور تصور میں مزاحم نہ ہو سکے برکٹارتھ کا مصنف مایا اور اگیان کے امتیاز کو تسلیم کرتا ہے کہ وہ ایشور اور جیو کی شرطیں ہیں۔

198

وِمکت آتمن (۱۲۰۰ء[2])

[1] ۔ قلمی نسخہ صفحہ ۵۴ ۔

[2] ۔ قلمی نسخہ صفحہ ۵۴ ۔

یہ غور کرنا آسان ہے کہ کس طرح دھرم راج ادھوریندر نے اپنے ادراک واستاج کے ویدانتی نظریے کو ان سے اور دوسرے مبادی سے تیار کیا ان مبادی پر اس کے پیشرو اہل علم کام کر چکے تھے۔

دِمکت آتمن شاگرد اودیسے آتمن بھگوت پوجیہ پاد کا شاگرد ہے۔ اس نے اپنی کتاب اشٹ سدھی تقریباً اوائل تیرھویں صدی میں لکھی ہے۔ اس کا حوالہ اور اس کی کتاب کا حوالہ مدھوسودن نے اپنی ادویت سدھی اور راما دٹے سے نے اپنی ویدانت کومدی (۱۴۰۰ء) میں دیا ہے۔ اس کی تصنیف پرچیت سکھ کے استاد گیانوتم نے اپنی شرح اشٹ سدھی دیا کھایا یا اشٹ سدھی ویوہان لکھی ہے۔ ان وجوہ کی بنا پر جن کا ذکر کردیا گیا ہے گیانوتم اواخر نصف تیرھویں صدی سے قبل نہیں ہو سکتا۔ دِمکت آتمن نے دوسری تصنیف پرمان ورتی نرنے لکھی ہے جس کا حوالہ اپنی اشٹ سدھی (قلمی نسخہ صفحہ ۷۲) میں دیتا ہے۔ یہ تصنیف طبع نہیں ہوئی ہے اور اس کا قلمی نسخہ جو ناداوِل مُھم کو جن کے قلمی نسخے کی نقل ہے اڈیار کتب خانے میں موجود ہے جس سے اس تصنیف کا مصنف مستفید ہوا بہت سے صفحے بوسیدہ ہیں مباحث کے معنی کو سمجھنا بحد دشوار ہے۔ تصنیف آٹھ باب پر مشتمل ہے اور ویدانت مذہب اور دوسرے مذاہب فلسفہ کے التباسات کی تحصیل پہ بڑا حصہ مباحث میں صرف کیا گیا ہے۔ یہ روایتی اہم چار سدھیوں میں سے ایک ہے جیسے کہ منڈن کی برہم سدھی سریشور کی نشکرمیہ سدھی، دمکت آتمن کی اشٹ سدھی اور مدھوسودن کی اوویت سدھی۔ اب تک نشکرمیہ سدھی اور اوویت سدھی طبع ہوئی ہیں، برہم سدھی کی توقع ہے کہ جلد مدراس میں شائع ہوگی، لیکن مجھے معلوم نہیں ہے کہ اس اہم تصنیف کی اشاعت کی طرف بھی کسی نے جرأت کی ہے۔

تصنیف مصنف کی جانب سے حمد و تعریف کی تعبیر سے شروع ہوتی ہے وہ اس بے پیدائش ناقابل شناخت اور خود انبساط کی نوعیت کے لامحدود وجدانی شعور کی تعریف کرتا ہے کہ وہ بادبان ہے جس پہ التباسی عالمی صورت بنائی گئی ہے۔ وہ پہلے آخری حقیقت کی نوعیت بطور خالص وجدانی شعور (انوبھوتی) سے مباحث کا آغاز کرتا ہے سوائے خالص شعور کوئی چیز ازلی ولاآغاز نہیں ہے۔ سالموں کے بارے میں

اکثر فرض کیا جاتا ہے کہ وہ ازلی ہیں لیکن وہ رنگ اور دوسرے حسی خصوصیات رکھتے ہیں۔ اور فطرت کی دوسری چیزوں کے شمل ہیں اور ان کے اجزا بھی ہیں جن کے بغیر ان کا انفصال نہیں ہوسکتا صرف وہ ناقابل تقسیم و بے جزو ولا آغاز و جداگانی شعور ہے شعور اور دوسرے معروضات میں یہ اختلاف ہے کہ موخر الذکر "یہ" "یا" "وہ" معروض کہلاتا ہے اور اول الذکر کی یہ صورت نہیں ہے اگرچہ بالعموم اختلاف ہے معقولی دلیل سے ثابت ہے کہ وہ بالطبع مختلف ہیں منطق کی رو سے کوئی فرق ادراک کرنے والے اصول (درِک) اور مدرِک (درشیہ) میں نہیں ہوسکتا۔ اول الذکر غیر مدرکہ ہے (ادرش یت وات) کوئی اختلاف ما بین مدرکہ و غیر مدرکہ عینیت کے تحقیق نہیں ہوسکتا ہے اس لئے کہ اختلاف سے دو وقوفی عینیت ظاہر ہوتی ہیں لیکن یہ حجت ہوسکتی ہے کہ اگرچہ مدرک وقوفی نہیں ہے تاہم وہ خود منور ہے لہذا تصور اختلاف ظاہر کیا جا سکتا ہے اس اعتراض کا جواب اختلاف کی نوعیت کے خیال پر مشتمل ہے اگر اختلاف نوعیت مختلف کی عینیت کا ہوتا تو اختلاف اپنے حوالے کے لئے کسی دوسرے پر منحصر نہ ہوتا (نہ سوروپ۔ ورِشٹھ پرتی بوگی۔ ایک ثنا) پس اختلاف خصوصیت (دھرم) ہے جو مختلف عینیت کی فطرت سے مختلف ہے اور اس کا وقوف ذائقے اور رنگ کے مانند ایک ممیز علمی طریقے سے ہوتا ہے [1] لیکن یہ رائے بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اختلاف بطور عینیت اختلافی عینیت سے مختلف ہے اس لئے کہ ایسے اختلاف کے لئے دوسرے اختلاف کی ضرورت ہوگی جس سے وہ معلوم ہو اور اس کے لئے دوسرے کی اور اس کے لئے دوسرے کی پس یوں ہی سلسلۂ لا متناہی چلے گا۔ اسی اعتراض کا اطلاق باہمی سلب کو ایک جدا عینیت تسلیم کرنے سے ہوتا ہے یہ صورت ہے تو یہ خیال کرنا دشوار ہے کہ کس طرح اختلاف یا باہمی سلب

۲۰۰

---

[1] دالپار) اشٹ سدھی قلمی نسخہ صفحہ ۵۔

مابین مُدرِک و شئے مدرکہ کا وقوف ہوسکتا ہے یہ ناممکن ہے کہ کوئی دوسرا وقوف ہو جس سے یہ اختلاف یا باہمی سلب ادراک ہوسکے جس کا رکن مقابل مدرک ہے[1] علاوہ بریں ہمیشہ خود منور ادراکی قوت موجود ہے اس کا سلب ناممکن ہے وہ شرط جس کے بغیر نہ اختلاف نہ سلب کا امکان ہے اگر یہ مانا جائے کہ ایسا فرق وقوفی ہے تب یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ وہ خصوصیت ادراکی ذات نہیں ہے اگر یہ اختلاف خود نوری تسلیم کیا جائے تب اس کے لئے دوسرے حوالے کی ضرورت نہیں ہے جو تمام تصور اختلاف یا باہمی سلب کی شرط ہو۔ پس اختلاف یا باہمی سلب قائم نہیں ہوسکتے کہ وہ جوہر ادراکی ذات یا اس کی خصوصیت ہو اور کوئی طریقہ نہیں ہے جس میں اس اختلاف کا تصور کیا جاسکے۔ یہ بدیہی ہے کہ کوئی اختلاف مابین مدرک ذات اور اس کی خصوصیت نہیں ہے۔

سلب کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ وہ قابل ادراک اشیا کا عدم ادراک ہے۔ لیکن ادراک کرنے والی ذات اور ادراک کی نوعیت ایک ہے اس لئے اس کا غیر ادراک ناممکن ہوگا۔ دلیل کی خاطر فرض کرتے ہوئے کہ ادراکی ذات کی نفی کی جاسکتی ہے۔ ایسے سلب کا علم کس طرح ہوسکتا ہے اس لئے کہ بغیر ذات کوئی ادراک نہیں ہوسکتا ہے۔ چونکہ وہ خود نوعیت ادراک سے ہے پس تصور سلب ادراکی ذات بجز التباس کچھ نہیں ہوسکتی ہے پس ادراکی ذات اور شئے مدرکہ (درِک اور درشیہ) ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہوسکتے۔ پس یہ دشواری پیدا ہوتی ہے کہ اگر ادراکی ذات اور شئے مدرکہ دونوں مماثل ہیں تب لامحدود قیود و اختلاف جو شئے مدرکہ کی خصوصیت ہیں مدرک کی بھی خصوصیت ہو جائیگی اس مفروضے پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ تمام عام تجربے و برتاؤ کے خلاف ہے یہ اصرار کیا جاسکتا ہے کہ یہ دونوں مماثل ہیں اس لئے کہ دونوں کا وقت واحد میں

[1] قلمی نسخہ صفحہ ۶۔

۲۰۱

(سہوپ لمبہ نیمات) تجربہ ہوا ہے۔ لیکن جواب یہ ہے کہ تجربہ دو کا ہوا ہے نہ کہ ایک کا۔ اس لئے وہ مماثل متصور نہیں ہوسکتے۔ اس لئے کہ ان دونوں کے محض تجربے میں ان کا اختلاف ظاہر ہے[1] باوجود تجربے کے ایسے بدیہی تناقض کے کوئی جرأت نہیں کرسکتا کہ مدرِک و مُدرَک کی عینیت کا ایجاب کرے[2] ان کی عینیت کا ہم زمانی اصول درست نہیں اول تو مُدرِک وقوفی معروض نہیں ہے اور مُدرَک منور بالذات نہیں ہے دوسرے ہمیشہ کاشفِ ذات مدرِک ہے نہ کہ مُدرَک تیسرے گو مُدرَک بغیر مدرِک کے اظہار نہیں ہوسکتا ہے تاہم بعد الذکر ہمیشہ کاشفِ ذات ہے پس بدیہا مُدرِک و مُدرَک ہم زمانی نہیں ہیں جب ایک مدرکہ چیز الف شعور میں منور ہوتی ہے تو دوسری معروض ب، ج، د، وغیرہ منور نہیں ہوتی ہیں اور جب مدرکہ معروض ب منور ہو الف منور نہیں ہوتی لیکن شعور ہمیشہ منور بالذات ہے پس شعور ہمیشہ جزوی معروض محمول سے موصوف ہے اگر ایسا ہوتا تو وہ خاص محمول ہمیشہ کاشفِ ذات رہتا[3] علاوہ بریں ہر جزوی وقوف (نیلی آگاہی) عارضی ہے کاشفِ ذات ہو تو دوسرے وقوف کا معروض نہیں ہوسکتا اگر کوئی خاص آگاہی کسی دوسری آگاہی کی معروض ہو سکے تب وہ آگاہی نہیں ہے بلکہ محض معروض ہے مثل گھڑا یا کتاب پس اس طرح ذاتی اختلاف مابین آگاہی و معروض ہے[4] پس مدرک بطور خالص آگاہی معروض سے مماثل نہیں ہوسکتا اور یہ بتلایا جا چکا ہے کہ مُدرِک و مُدرَک مختلف متصور نہیں ہوسکتے اب ثابت ہوا کہ وہ مماثل نہیں۔ ایک دوسرا متبادل یہ ہے کہ وہ مماثل و مختلف ہوں (یہ بھیدا بھید کی رائے بھاسکرا و رامانج اور دوسروں کی ہے)

---

[1] ۔ قلمی نسخہ صفحہ ۲۵۔

[2] ۔ ایضاً ؍؍ ۔

[3] ۔ ایضاً صفحہ ۲۷۔

[4] ۔ ایضاً صفحہ ۳۱۔

۲۰۲

ودیکت آتمن کی کوشش ہے کہ اس متبادل کو غیر امکانی ثابت کرے کہ مُدرِک
و مُدرَک کو مماثل و مختلف متصور نہیں کیا جا سکتا ہے۔ بھیدا بھید کے حامی
کے بارے میں فرض کیا جاتا ہے وہ کہتا ہے کہ اگرچہ مُدرِک و مُدرَک مماثل
نہیں تاہم وہ برہمہ سے اپنی فطرت میں ایک ہیں اس کا زبردست
جواب یہ ہے اگر وہ دونوں برہمہ سے مماثل ہوں تو ان میں کوئی اختلاف
نہ ہوگا اگر ان کی عینیت برہمہ سے کسی دوسری صورت کی ہو تب سوال
پیدا ہوتا ہے کہ ان کی صورتیں بطور مُدرِک و مُدرَک اس صورت میں
مماثل ہیں جن میں وہ برہمہ سے مماثل ہیں کوئی شخص مُدرِک و مُدرَک کی
کسی صورت سے واقف نہیں بجز صورت ہی صورت کے اس لئے یہ
تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ باوصف اختلاف وہ کوئی صورت رکھتے ہیں جن میں وہ
ایک ہوں اور مماثل ہوں اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ایک مماثل وجود کی
دو صورتیں ہوسکتی ہیں تو دونوں اس وجود سے مختلف یا مماثل ہوں گی
پہلی صورت میں وہ مختلف صورتیں نہ ہوں گی دوسری صورت میں وہ اس
وجود سے ایک نہ ہوں گی۔ اس کے علاوہ اگر کسی وجود کا کوئی حصہ کسی
خاص صورت کے مطابق ہو تو وہ دوسری صورتوں سے مطابق نہیں
ہوسکتا کیونکہ یہ مختلف صورتیں آپس میں ایک دوسری سے مختلف نہ ہونگی
اور اگر وجود سے یہ صورتیں مماثل ہیں تو کس طرح عینیت (روپن) کو صورتوں
(روپ) سے تمیز کیا جا سکے گا۔ تیسری صورت میں سوال پیدا ہوتا ہے
آیا عینیت ایسی ایک خاص قسم کی صورت سے مماثل ہے اور دوسری
صورتوں سے مختلف ہے یا وہ ایسی صورت سے مطابق بھی ہے اور مختلف
بھی۔ پہلی صورت میں ہر صورت کی دو صورتیں ہوں گی جن میں وہ مطابق
اور مختلف ہوں اور پھر ان کی دو صورتیں یوں ہی سلسلۂ لامتناہی چلے گا
اور اسی قسم کا سلسلۂ لامتناہی عینیت اور اس کی صورتوں کے مابین ظاہر
ہوگا پس ایسے دلائل کی وجہ سے یہ ماننا غیر ممکن ہے کہ مُدرِک اور مُدرَک
بذات خود مختلف ہیں تاہم ایک ہیں اور برہمہ سے مطابق ہیں۔

اگر مُدرِک سے عالمِ کثرت نہ مختلف ہے نہ مماثل نہ مختلف اور مماثل دونوں ہے تب اس کی کیا حیثیت ہے مُدرِک درحقیقت وہی خالص ادراک وخالص انند ہے اور اگر وہ مدرک عالم کثرت سے نہ مختلف ہے نہ مماثل تو یہ عالم ضرور بے وجود ہوگا اس لئے کہ اگر اس کا کوئی وجود ہوتا تو وہ ہیں متذکرہ طریقوں میں سے کسی سے متعلق بیان کیا جاتا۔ اور اگر یہ بے وجود ہے تو مذکورۂ بالا اعتراضات میں سے ایک بھی قابل اطلاق نہ ہوگا اس کے سوائے اگر عالم بے بنیاد ہے تو اس کے ساتھ ہمارے عام تجربوں اور عملی معاملوں میں تناقض پایا جائے گا۔ دکمت آتمن کا جواب یہ ہے کہ چونکہ عالم مایا کا بنایا ہوا ہے اور مایا کے معلول کو وجود کہہ سکتے ہیں نہ غیر وجود اس لئے اس نقطۂ نظر پر مذکورۂ بالا کوئی اعتراض بھی عاید نہیں ہو سکتا چونکہ عالمِ کثرت کا کوئی وجود نہیں ہے اس لئے اس کو مان لینے سے توحید کے متعلق رائے متاثر نہیں ہو سکتی۔ اور چونکہ وہ غیر وجود بھی نہیں ہے اس لئے تجربوں کے واقعات بھی جائز تصور کیے جا سکتے ہیں[1] ایسے دکھادے کی مثال کے لئے کہ جو نہ وستو ہو (جوہر) نہ اوستو خواب کی نموداریوں کا حوالہ دیا جا سکتا ہے اس لئے غیر حقیقی متصور نہیں ہوتیں کہ اُن کی فطرت نہ جوہر ہے نہ غیر جوہر بلکہ اس لئے کہ تجربے میں اُن کی تردید ہو جاتی ہے جس طرح کہ ایک بادبان جو نہ مادۂ تصویر ہے جو اس پر بنی ہوئی ہے نہ جزو تصویر ہے۔ جس طرح تصویر کے بارے میں نہیں کہہ سکتے کہ وہ بادبان کا تغیر ہے جیسے کہ گھڑا مٹی کا تغیر ہے، یا جیسے کیفیت کا تغیر ہوتا ہے مثلاً پکے ہوئے آم کی سرخی اور جس طرح کہ بادبان نقش کے قبل موجود تھا اور جس طرح تصویر پر سے اگر نقش ڈھل بھی جائے تو وہاں بادبان باقی رہے گا لیکن نقش بغیر بادبان کے باقی نہیں رہ سکتا پس خالص شعور اور عالم کے نمود کا یہی حال ہے یہ عالم اسی طرح ایک

---

[1] قلمی نسخہ صفحہ ۴۶۔

نقش ہے جس کو مایا نے خالص شعور کے بادبان پر بنایا ہے۔[1]
مایا ناقابل تعریف اور ناقابل بیان ہے اس معنی میں نہیں کہ وجود اور غیر وجود سے مختلف ہے اس میں دونوں وجود و غیر وجود کی خصوصیات شامل ہیں۔ اس لئے اس کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ یہ بے علمی کی قوت ہے (اودیا شکتی) جو مادی علت ہے تمام ادراک کی اشیا کی جس کو عام طور پر مادہ (سَرو۔ جڑ ایا دان بھوتا) کہا جاتا ہے لیکن جس طرح آگ بانس سے پیدا ہوکر بانس کی جڑوں تک کو جلا ڈال سکتی ہے اسی طرح برہمہ گیان جو خود بے علمی کی پیداوار ہے اسی بے علمی اور اس کے طریقوں کو فنا کر دیتا ہے بالآخر وہ خود ہی باقی رہ جاتا ہے اور برہمہ کو اپنی روشنی میں منور رہنے کے لئے چھوڑ دیتا ہے۔[2]
پرمانوں کے عمل جو محض بے علمی کے اعمال ہیں وہ منور بالذات شعور کے نور کے حجاب کی مزاحمت کو دور کرنے پر مشتمل ہیں جس طرح کنواں کھودنے میں مٹی کا نکالنا، جو ہمہ جا آکاش یا مکان کے درمیان مزاحم تھا پس پرمانوں کا کوئی عمل منور بالذات شعور کو ظاہر کرنے کا نہیں ہے یہ تو صرف اگیان کے حجاب کو دور کرتے ہیں اسی طرح برہمہ گیان بے علمی (اگیان) کی آخری تلچھٹ کو دور کرنے کا نام ہے جس کے بعد برہمہ گیان بطور تصوری علم کے خود اگیان کا آخری نقش یا ہونے کی حیثیت سے ختم ہو جاتا ہے اور اگیان کا یہ اختتام اسی طرح ناقابل بیان ہے جس طرح خود اگیان منڈن کے خلاف و مکت آتمن اودیا کو محض موضوعی نہیں سمجھتا اس کو موضوعی و معروضی دونوں سمجھتا ہے جس میں نہ صرف تمام مظاہر شامل ہیں بلکہ ان تمام کے باہمی تعلقات اور وہ تعلق جس کے بارے میں فرض کیا جاتا ہے کہ وہ خالص شعور سے منسوب ہیں جو درحقیقت تمام علائق سے ماورا ہے و مکت آتمن نے اپنی تصنیف کا بڑا حصہ مختلف قسم کے

۲۰۴

---

[1] قلمی نسخہ صفحہ ۷۳۔

[2] " " ۷۳۱۔

التباس کی تنقید میں صرف کیا ہے (کھیاتی) اور بالخصوص اینہ تھا کھیاتی کی تنقید پر۔ ان میں بہت سے نئے اہم مسائل آ گئے ہیں لیکن نظریات التباس کے لازمی اجزا اور ان کی تنقید اس تصنیف کی پہلی جلد کے دسویں باب میں بیان ہو چکے ہیں اس کی نئی تنقیدوں کو بیان کرنا ضروری نہیں ہے جن سے ویدانتی تعبیر میں کوئی نئی رائے پیدا نہیں ہوتی جب وہ ویدانتی مضامین کے اصول مباحثہ سے بحث کرتا ہے جیسے کہ نوعیت قید ونجات اعلیٰ زندگی کے گوناگوں تجربے کا اتحاد ویدانت کے توحیدی اصول سے کرتا ہے لیکن چونکہ یہ نئے طریقے بحث میں نمایاں نہیں ہوتے اس لئے اس موجودہ تصنیف میں ترک کر دیے جاتے ہیں۔

راما دوئے ۱۳۰۰ء

ادوئے آشرم کے شاگرد راما دوئے نے مشہور کتاب ویدانت کومدی لکھی ہے جس کے چار باب ہیں جس میں وہ حجتی طریقے سے ویدانت کے کئی مسائل سے بحث کرتا ہے جبکہ برہم سوتر کے پہلے چار مضامین سے متعلق شنکر کی شرح کا ذکر آتا ہے یہ تصنیف ابھی طبع نہیں ہوئی ہے اس کا ایک قلمی نسخہ گورنمنٹ اورینٹل مینوسکرپٹ لائبریری مدراس میں موجود ہے مہتمم کتب خانہ کی مہربانی سے موجودہ مصنف کو اس سے فائدہ اٹھانے کا موقع ملا۔ راما دوئے نے ویدانت کومدی کی ایک شرح ویدانت کومدی ویاکھیان لکھی جس کے قدیم نسخے کے ایک باب کو میں دیکھ سکا جو کلکتہ ایشیاٹک سوسائٹی کے کتب خانے میں موجود ہے اس تصنیف کے غالباً صرف یہی قلمی نسخے ہیں جو اب تک معلوم ہو سکے ہیں ویدانت کومدی ویاکھیان کی تحریر کی نقل پر اس کے نقل نویس شیش نرسمیہ نے اس کی تاریخ ۱۵۱۲ء درج کی ہے۔ پس یہ پندرھویں صدی سے بعد میں نہیں لکھی گئی۔ راما دوئے دوران مباحث میں نیا کے اور

۲۰۵

ویدانت کے مشہور فلاسفہ کا حوالہ دیتا ہے ان میں سے کوئی بھی تیرھویں صدی کے بعد کا نہیں ہے۔ وی مکت آتمن مصنف اشٹ سدھی کو میں نے اوائل نصف تیرھویں صدی میں بیان کیا ہے راما دیوے ہمیشہ اس کا ذکر پسندیدگی سے کرتا ہے گویا اس کی آرا سے اس نے رہنمائی حاصل کی ہے وہ اپنی ویدانت کومدی ویاکھیان (قلمی نسخہ صفحہ ۱۴) میں جنار دن کا حوالہ دیتا ہے جو آنند گیان کا گرہستی نام ہے۔ لیکن جنار دن وسط تیرھویں صدی میں ہوا ہے پس ممکن ہے کہ راما دیوے اول نصف چودھویں صدی میں ہوا ہو۔

ویدانتی نظریۂ ادراک واستاج کے شروع کرنے میں راما دیوے پرکٹارتھ کے مصنف کی آرا کے زیر اثر معلوم ہوتا ہے گو وہ اس سلسلے میں اس کے نام کا حوالہ نہیں دیتا ہے وہ اس کے فقروں کو تھوڑی سی جامعیت سے دہراتا ہے[1]۔ جیسے کہ صاف آسمان بادلوں سے ڈھک جاتا ہے اور مختلف صورتیں اختیار کرتا ہے اسی طرح خالص شعور ناقابل تعریف اودیا سے خود کو ڈھک لیتا ہے اور مختلف کثیر صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے یہ وہ شعور ہے جو تمام معلوم کی حقیقی بنیاد ہے جیسے آگ کی چنگاری خود کو بطور آگ ظاہر نہیں کرتی جب تک لکڑی بطور اس کی شرط کے نہ ہو بس ایسے ہی خالص شعور جو تمام معروضات کی تحتی حقیقت ہے ان کو منور نہیں کرتا ہے اگر اس کے کام میں مناسب شرائط امدادی نہ ہوں[2]

[1]۔ دیکھو ویدانت کومدی قدیم نسخے کی نقل صفحہ ۳۶ و ۴۷۔

[2]۔ راما دوے برہم سوتر ۱، ۳، ۱۹ کی شنکر شرح کے دھرا دھیکرن کا یہاں حوالہ دیتا ہے۔ جہاں پر شنکر مفروضہ امتیاز مابین انفرادی روح (جیو) اور برہمہ کا بیان کرتا ہے اس موقع پر شنکر کہتا ہے کہ اس کی شرح ان آرا کی تنظیم کی طرف رہنمائی کرتی ہے جو اپنشد کے تعبیر کنندگان کے داخلی و خارجی دائرے ہوں۔ جو انفرادی ارواح کو حقیقی سمجھتے ہیں ایسی رائے ذات کی صحیح فہم کو برباد کرتی ہے کہ صرف وہی حقیقت ہے جو اودیا کے ذریعے خود کو ظاہر کرتی ہے بطور انفرادی روح

۲۰۶ اس طرح کا ایک شرطیہ عنصر من میں موجود ہے جو خالص ستو کے مادے کا ہے۔ حسی معروضی اتصال کے موقع پر من اخلاقی تقدیر سے آگے بڑھ کر خود کو طویل کرن میں تبدیل کر کے معروض تک پہنچتا ہے[1]۔ یہ خالص شعور جو انتہ کرن سے مشروط یا محدود ہو جاتا ہے اپنے اس عمل سے اودیا کے حجاب کو دور کرتا ہے (اگرچہ اپنی محدود شرطیں بطور انفرادی روح یہ اودیا خود کو اس کا جسم بناتی ہے) اور معروض بھی جو اس سے اتصال میں ہے اسی عمل سے ظاہر ہوتا ہے۔ موضوع و معروض کے دو ظہور ایک ہی عمل میں واقع ہوتے ہیں (ورتی) اور ایک ہی وقوف میں باہم متحد ہوتے ہیں جیسے "یہ شے میرے علم میں ہے" اور اس کے دوسرے اثر کے طور پر شعور جو انتہ کرن سے محدود ہے صحیح علم (پرما) کے عمل (ورتی) کی صورت میں تبدیل ہوتا ہے اور بطور واقف معلوم ہوتا ہے[2]۔ معروض بھی ایک جدید حیثیت حاصل کرتا ہے جو ظاہر ہو کر بطور معروض معلوم ہوتا ہے۔ حقیقت میں یہ شعور ہے جو انتہ کرن کے (کیفی) تغیر کو ظاہر کرتا ہے لیکن چونکہ وہ التباساً انتہ کرن کے مماثل تصور کیا گیا ہے جیسے کہ سرخ لوہے میں آگ اور لوہا اس لیے اس کو انتہ کرن کے کیفی تغیر سے مماثل کیا گیا اور چونکہ ورتی کیفیت کا غلط اطلاق

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اور اس کے دور ہونے سے خود کو بطور برہم شعور صحیح علم میں انکشاف کرتی ہے، جیسے التباسی سانپ خود کو بطور رسی کے ٹکڑے کے ظاہر کرتا ہے، برہم شعور ازلی و غیر متغیر اور سب کو قائم رکھنے والا شعور ہی ایک واحد حقیقت ہے جو مثل ایک جادوگر کے اودیا کے باعث کثیر معلوم ہوتا ہے۔ اس کے سوا کوئی شعور نہیں ہے۔

[1] ۔ یہ عبارت پرکاش آتم سے براہ راست مستعار لی گئی ہے جیسا کہ ان کے لفظی اتفاق سے معلوم ہوتا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ویدانت کومدی اور پرکاش آتم نے اس کو پنچ پادیکا دیورن سے حاصل کیا ہو۔

[2] ۔ ویدانت کومدی قدیم نسخہ نقل صفحہ ۳۶۔

معروض پر ہوا" اس لئے کیفیت یا ورتی کو ظاہر کرنے سے وہ معروض کو بھی ظاہر کر دیتا ہے پس موضوعی درخشانی بطور آگاہی سے الگ معروض کی درخشانی کا بھی معروضی امر ہے[1] ادراک کے وقوفی عمل میں لمحوں کا بیان راما دوے کے نزدیک یہ ہے کہ کسی معروضی اتصال اخلاقی تقدیر کو موقع پیش کرتا ہے کہ وہ انتہ کرن کو کوشش میں لائے اس کے نتیجے کے طور پر انتہ کرن باہمی ایک جزوی حالت میں تبدیل ہو کر ورتی کہلاتا ہے، خالص شعور جو انتہ کرن کے پس پردہ ہے ساکن اور حجابی ہے اور جوں ہی کہ انتہ کرن ورتی میں تبدیل ہوتا ہے شعور روشن ہو جاتا ہے اور تھوڑی دیر کے لئے حجاب دور کر دیتا ہے پس ورتی پس پردہ شعور کو زیادہ عرصے تک ڈھک نہیں سکتی بلکہ شعور کی روشنی کے شفاف مشتمل کرنے والے کی حیثیت سے کام کرتی ہے کہ شعور کی روشنی معروضات تک پہنچ جائے جس پر کہ ورتی کا غلط اطلاق کیا گیا ہے اس کا نتیجہ یہ ہے کہ معروض کا معروضی ظہور ورتی کے تغیر کے پہلے لمحے کے شعور کی درخشانی سے الگ ہوتا ہے۔ چونکہ ورتی موضوعی نور شعور اور معروض کی معروضی درخشانی کو متصل کر دیتی ہے اور یہ دونوں متحد ہوتے ہیں تو نتیجے کے طور پر یہ وقوف ہوتا ہے کہ "یہ معروض مجھے معلوم ہے" اور اس وقوف سے یہ ممکن ہے کہ عالم جو بطور پس پردہ شعور ہے اور جو انتہ کرن سے محدود ہو کر ورتی میں متبدل ہوا ہے اور معلوم جو معروضی طور پر منور ہے ان دونوں میں امتیاز کر سکے۔ ویدانت پری بھاشا میں تین شعور (چیتنیہ) کا بیان ہے پرماتر چیتنیہ (وہ شعور جو انتہ کرن سے مشروط ہے) پرمان چیتنیہ (وہی شعور جو انتہ کرن کی ورتی سے مشروط ہے) اور وشئے چیتنیہ (وہی شعور جو معروض سے مشروط ہے) اس کے بموجب ادراک (پرتیکش) وقوف (گیان گت پرتیکشتو) کے نقطۂ نظر سے یا معروض کے نقطۂ نظر سے مخصوص کیا جا سکتا ہے۔ یہ دونوں ایک ہی وقوفی اور معروضی ادراکی انکشاف کے

[1] ویدانت کومدی قدیم نسخہ نقل صفحہ ۳۷۔

ممیز احوال خیال کئے جاتے ہیں) وتوف کے نقطۂ نظر سے اس کی تعریف یہ ہے کہ وہ پرمان چیتنیہ کا عدم امتیاز (ابھید) وشئے چیتنیہ سے ہے جس کا ورتی کے ذریعے معروض پر غلط اطلاق کیا گیا ہے معروض کے نقطۂ نظر سے (وشئے گت۔ پرتیکش تو) ادراک کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے کہ وہ معروض اور پرماتر چیتنیہ یا مدرک کے درمیان عدم امتیاز ہے جو اننہ کرن سے جو مشروط شعور ہے موخر الذکر رائے یعنی معروض کے نقطۂ نظر سے ادراک کی تعریف پر شدید کھلا ہوا اعتراض ہے کہ واقعتاً معروض کا عدم امتیاز تو صرف وتوف سے ہے۔ اس لئے کہ وتوف یا ورتی معروض اور مدرک میں مزاحم ہوتی ہے اور معروض کا فوری اتصال ورتی سے ہوتا ہے نہ کہ مدرک سے اسی رائے کو دھرم راج ادھورینیدر ولد رام کرشن ادھورین نے ویدانت پری بھاشا کی اپنی شرح شکھا منی میں تسلیم کیا ہے[1] لیکن وہ دھرم راج ادھوریندر کی رائے کو صحیح قرار دینے کے لئے بتلاتا ہے کہ اس کو مجبوراً وشئے گت پرتیکشتو کی تعریف معروض کا موضوع سے عدم امتیاز کرنی پڑی[2] یہ ہی رائے پرکاش آتم ویورن میں قبول کی گئی ہے اور ویدانت کے دوسری روایتی تصانیف میں بھی اس رائے کو قبول کیا گیا ہے[3] بہر حال یہ غلطی معلوم ہوتی ہے اسلئے کہ دیورن کی جو عبارت دی گئی ہے اس کا نقطۂ نظر بالکل ہی جداگانہ ہے[4] اس میں بیان ہے کہ معروض کے ادراک کی اہلیت وقوفی حالت یا حسی علم (سموید) کی براہ راست اور بدیہی توصیف کرتے پر شامل ہے[5]۔ دوسرے روایتی ویدانتی تعبیر کرنے والے دھرم راج ادھوریندر کی رائے کے

۲۰۸

---

[1]۔ شکھامنی ویدانت پری بھاشا کی شرح صفحہ ۵، بمبئی ۱۹۱۱ء وِنکٹیشو پریس۔

[2]۔ ایضاً

[3]۔ پنچ پادیکا ویورن صفحہ ۵۰ بنارس ۱۸۹۲ء۔

[4]۔ یہاں سموید سے مراد وقوفی تصور یا حسی علم ہے نہ کہ ادراک کرنے والا شکھامنی کا معنف کہتا ہے اکھنڈانند نے اپنی تتودیپن شرح میں لفظ سموید کی تشریح کی ہے۔

بالکل خلاف ہیں یہ امر اس بیان سے ظاہر ہے جو ادراکی عمل کی تحلیل کے متعلق راما دوئے نے دیا ہے۔ راما دوئے کہتا ہے کہ منور و نورانی عمل ہے یا ورتی کے دو قطب موضوع و معروض ہیں اور اسی طرح معروض ذہن موضوع کو موضوع اور محمول کی مرکب صورت میں متحد کرتی ہے کہ "یہ مجھے معلوم ہے"۔ یوں معروض ورتی سے براہ راست منور ہوتا ہے نہ کہ موضوع سے بلکہ اس ورتی سے کہ معروض متحد ہوگیا ہے۔ دھرم راج ادھوریندر خود اپنی تعبیر کے خلاف اعتراض کرتا ہے کہ اگر ادراک میں معروض سے موضوع کا عدم امتیاز ہو تو ایک معروض کے ادراک میں جیسے کتاب کے ادراک کرنے میں ایک شخص محسوس کرے گا کہ "میں کتاب ہوں" نہ کہ "میں کتاب کا ادراک کرتا ہوں"۔ ایسے اعتراض کے جواب میں وہ کہتا ہے کہ ادراکی عمل میں عدم امتیاز صرف معروض کے پس پردہ شعور اور مدرک کے پس پردہ شعور کے درمیان ہے اور یہ عدم امتیاز غیر اضافی ہے تو مماثلت کے نسبت اثبات کا اطلاق نہیں ہوتا ہے کہ جس کے نتیجے کے طور پر یہ تصور "میں کتاب ہوں" حاصل ہو۔ بلاشبہ ایسی صورت ہے لیکن یہ اس اعتراض کا مشکل ہی سے جواب ہو سکتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ موضوع و معروض دونوں ایک لاامتیاز خالص شعور پر اودیا کے اطلاقات ہیں لیکن اس سے موضوعی معروضی تجربے کے مرکب عالم کے تجربات کے مختلف طریقوں کی تشریح مشکل سے ہی ہو سکتی ہے۔

ادراک کے متعلق ویدانت کی رائے اور بدھ مت کی رائے (وگیان ورد) کا اختلاف اس امر میں ہے کہ بودھ مت کے بیرو تصورات یا مدرکات سے الگ معروضات کو کوئی مستقل حیثیت نہیں دیتے مگر ویدانت خارجی عالم کے ادراک میں معروضات کے مستقل ظہور کو قبول کرتا ہے۔[1] اس طرح بصری ادراک اور

۲۰۹

[1] ویدانت پری بھاشا صفحات ۷۶، ۷۷۔

[2] پنچ پادیکا دیورن صفحہ ۵۰۔

معروض میں امتیاز ہے لیکن ان میں ایک راست اور بدیہی تعلق ہے اور معروض کی بھی بدیہی اضافت اپنی آگاہی سے ہے جو معروض کو قابل ادراک بناتی ہے ادراک میں معروض کا انکشاف آگاہی کے معروض کے طور پر ہوتا ہے لیکن آگاہی اور موضوع خود کو براہ راست اور بدیہی طور پر منکشف کرتے ہیں وہ مزید کسی وجدان یا انتاج کا معروض نہیں ہیں[1]

ویدانت کو مدی کے آرا کو کسی طرح ذاتی نہیں خیال کیا جا سکتا۔ اس لئے کہ وہ موضوع کی تشریح میں پدمپاد کی پنچ پادیکا اور پرکاشن آتم کی پنچ پادیکا ویورن کا عکس معلوم ہوتی ہیں ادراک سارے نظریے کی نشو ونما پنچ پادیکا ویورن سے منسوب کی جا سکتی ہے اس لئے کہ ادراکی نظریے کے تمام لازمی امور اس تصنیف میں مل سکتے ہیں پس اس کے نزدیک تمام اشیائے عالم اودیا میں چھپی ہوئی ہیں۔ کہ انتہ کرن معروضات کے غلط اطلاق سے احوال میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ وہ پوشیدہ شعور سے منور ہوتا ہے اور یہ کہ معروضات سے مکانی اتصال کے ذریعے انتہ کرن کے تغیرات سے معروضات کا پردہ اٹھ جاتا ہے پس دو روشنیاں ہیں جن کے نام انتہ کرن کے تغیرات ہیں (ویدانت کو مدی میں اس کو ورتی کہا گیا ہے اور ویدانت پری بھاشا میں۔ اور خالص شعور) یہ سوال کہ اگر اس شعور میں جو معروض میں پوشیدہ ہے اور اس شعور میں جو انتہ کرن میں پوشیدہ ہے (یعنی موضوع)، اور اس شعور میں جو انتہ کرن کے تغیرات (یا ورتی) میں پوشیدہ ہے، ان میں یگانگت ہوتی، تو ادراک کی ثنویت کی تشریح نہ ہوتی (جیسے "میں کتاب کا ادراک کرتا ہوں" اور نہ کہ "میں کتاب ہوں" ان تینوں شعوروں کے وحدت میں سے صرف موخر الذکر صورت کی توقع کی جا سکتی تھی)۔ پرکاش آتم کا جواب یہ ہے کہ چونکہ معروض کے شعور کی وحدت انتہ کرن کے شعور (موضوع) کے ساتھ ایک خاص تبدیلی

[1] پنچ پادیکا منو، بنارس ۱۸۹۲ء

یا انتہ کرن کی ورتی سے متاثر ہوتی ہے اور چونکہ انتہ کرن اپنی ورتی سے
بالکل متحد ہے تو ورتی عمل کو صحیح طور پر انتہ کرن سے منسوب کر سکتے ہیں جو
بطور اس کے فاعل کے ہے اور یہ منور ہوتا ہے اس شعور سے جو انتہ کرن
میں پوشیدہ ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ عالم کا ادراک ہوتا ہے جو معروض کے
کو منور کرنے سے جدا ہے جس کے لئے ورتی کا عملی مکانی غلط اطلاق میں ہوتا ہے
ادراک میں موضوع اور معروض کے مابین اختلاف ورتی کے طریقہ یا ٹھہراؤ
کے اختلاف کی وجہ سے ہے جس کا حوالہ موضوع یا معروض سے دیا جاتا ہے[1]
یہ ویدانت کومدی کی واقعی تعبیر ہے جیسا کہ اوپر آچکا کہ ویدانت پری بھاشا
کی تشریحات اس سے بہت مختلف ہیں اور غالباً غیر درست بھی ہیں۔ چونکہ
انفرادی موضوعات (شعور جو خصوصی انتہ کرن سے محدود ہے) اور
انفرادی معروضات (شعور جو اودیا کے مواد سے محدود ہے جن سے
چیزیں بنی ہیں) میں ورتی کے ذریعے یگانگت عمل میں آتی ہے اس لئے
نتیجے کے طور پر مخصوص موضوع اور مخصوص معروض کا انکشاف ہوتا ہے
نہ کہ تمام موضوعات اور معروضات کا[2] اس رائے کی رو سے یہ کہا جاتا
ہے کہ اگیان کے پردوں کا لاتعداد شمار ہے اور ہر وقوفی روشنی صرف
ایک اگیان کو دور کرتی ہے جو ایک معروض کے نور کے مطابق ہے[3]
لیکن یہ رائے بھی راما دوے کی اپنی نہیں ہے اسی رائے کا اظہار اس کا
پیشرو انند گیان نے اپنی تتو سنگرہ میں کیا ہے اور دوسرے اشخاص نے ۲۱۱
بھی کیا ہے[4] تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ نفس کے وقوفی عمل کے

---

[1] دیکھو پنچ پادیکا وورن صفحہ ۷۰ اور تتو دیپن صفحہ ۲۵۶ - ۲۵۹ -

[2] پنچ پادیکا وورن صفحہ ۷۱ -

[3] ویدانت کومدی قدیم نسخے کی نقل صفحہ ۴۳ -

[4] نظریہ یہ ہے کہ اگیان پردوں کی لاتعداد گنتی ہے جیسی ہی ورتی معروض اتصال
ہوتا ہے پردہ ہٹ جاتا ہے اور معروض منور ہو جاتا ہے دوسرے لمحے پھر اگیان پردہ

موقع پر نفس اور وتوفی عمل اندر رہنے والے خالص شعور سے بطور موضوع کے شعور اور آگاہی کے منور اور درخشاں ہوتے ہیں اور اس وتوفی عمل کے اتصال سے معروض بھی منکشف ہو جاتا ہے معروض محض آگاہی کی تسلی نہیں ہوتا بلکہ معروضی امر کے طور پر خارجی عالم میں روشن ہوتا ہے پس معروضات کا وتوف ذات یا عالم کی محض کیفیت نہیں ہے جیساکہ نیائے کے نزدیک ہے اور نہ ذات کا بدیہی اتصال معروض سے ہے (اتصال صرف وتوفی عمل کے ذریعے ہوتا ہے) وتوف کو غیر مدرکہ حرکت بھی نہ سمجھنا چاہیئے نہ اس کو ذات کی تبدیلی یا قلب ماہیت متصور کرنا چاہیئے جو معروض (گنیات تا) کی روشنی سے منتج ہوسکے۔ جیساکہ کماریل کا خیال ہے۔ نہ معروضی وجود کے بطور کسی مطابقت کے بغیر معروض کی روشنی کو صرف آگاہی کی صورت ہی سمجھا جائے جیساکہ بدھ مت کے موضوعی تصور میں سمجھتے تھے۔ وتوفی عمل اپنے معروض سے اتصال کے قبل محض غیر ممیزہ آگاہی کے طور پر رہتا ہے جو صرف معروضی حوالے سے موصوف ہے اور حسی تخصیص کی تمام خصوصیات سے معرّیٰ ہے بہرحال یہ خیال رہے کہ وتوفی عمل محض مجرد تصور نہیں ہے بلکہ حقیقی ستو کے مادہ سے یعنی نفس (انتہ کرن) کی فعلی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) معروض کو ڈھکے ہوتا ہے پھر ورتی معروض اتصال ہوتا ہے اور پھر معروض کی درخشانیت ہوتی ہے۔ بہت ہی سرعت سے پردے آتے ہیں اور ہٹتے ہیں کہ معروض کا ادراک زمان میں جاری رہتا ہے یہ پردے اتنی کثرت سے مسلسل پڑتے ہیں کہ اس کو نہیں دیکھ سکتے (ویدانت کومدی قدیم نسخہ نقل صفحہ ۲۶) یہ رائے ویدانت کومدی کی ویدانت پری بھاشا سے مختلف ہے جس کے نزدیک ایک ہی معروض کے مسلسل ادراک میں مختلف متوالی آگاہیاں نہیں ہیں بلکہ ایک غیر متغیر مسلسل ورتی ہے نہ مختلف ورتی ہیں جو مختلف اگیانوں کو دور کرتی ہیں۔

(ویدانت پری بھاشا صفحہ ۲۶ و ۲۷) بمبئی سنہ ۱۹۱۱ء۔

قلب ماہیت ہے (ا نتہ کرن[1]) . چونکہ ایک ہی شے کے مسلسل ادراک میں وقوفی افعال کا ایک تیز سلسلہ ہوتا ہے جو تعقلی تاریکی کو معروض سے دور کرتا ہے ۲۱۲
پیشتر اس کے کہ وہ درخشاں ہو، اس لئے معروضات سے الگ زمان کا کوئی جدا ادراک بطور کسی وجوہ کے نہیں ہے، ادراک زمان سے مراد وقوفی افعال کے تسلسل کا ادراک ہے . اور زمانہ حال سے یہ مراد ہے کہ ایک کے بعد ایک آنے والے زمانی لمحوں کی ایک مقرون مدت میں آمیزش کی گئی ہے . یہ مقرون مدت جو حقیقت میں عارضی وقوفی افعال اور آگاہیوں کی آمیزش ہے اسی کو حال کہتے ہیں[2] . راما دوئے کے نزدیک ادراک کی تعریف میں یہ داخل نہیں ہے کہ زمانہ حال اور معروض کو الگ سمجھنا چاہئے کیونکہ اس کی رائے میں زمان معروضی وجود نہیں ہے وہ اس کو وقوفی عمل کا ایک ستون سمجھتا ہے .

راما دوئے نے صحیح علم کی جو تعریف کی ہے وہ دھرم راج ادھوریندر کی تعریف سے مختلف ہے راما دوئے اس طرح تعریف کرتا ہے کہ صحیح علم (پرما) تجربہ ہے جو اپنے معروض کا غلط اظہار نہیں کرتا اور صحیح علم کے ذرایع کی تعریف یہ ہے کہ جو اس کی طرف رہنمائی کرے[3] . یہ تعریف دھرم راج ادھوریندر کی تعریف سے بالکل مختلف ہے جس کے نزدیک صحیح علم یا پرما کے لئے دو شرطوں کی ضرورت ہے ایک تو یہ کہ جو کچھ پہلے سے معلوم (اَنَدھی گتہ) ہے اس لئے اس کی واقفیت نہ ہو اور دوسرے یہ کہ اس کی تردید نہ ہو[4] . موخر الذکر شرط معلوم ہوتا ہے کہ راما دوئے کی تعریف سے لفظی فرق تبلانے کے لئے رکھی گئی ہے کہیں درحقیقت اس کا مطلب لفظی فرق سے بھی زیادہ ہے اس لئے

---

[1] ویدانت کومدی قدیم نسخہ نقل صفحہ ۲ .
[2] " " " ۲۰ تا ۲۲ .
[3] " " " ۱۶ .
[4] ویدانت پری بھاشا صفحہ ۲۰ .

کہ تناقص کا عدم (دھرم راج ادھورنیدر کی شرط) اور باطل اظہار کے عدم کا (راما دوئے کی شرط) ایک ہی مفہوم ہو سکتا ہے لیکن اول الذکر صورت میں صداقت کی تعریف بہ نسبت موخر الذکر صورت کے زیادہ موضوعی ہو جاتی ہے اس لئے کہ باطل استحضار کا عدم معروضی مماثلت اور معروضی تیقن کا حوالہ دیتا ہے۔ آگاہی معروض کا باطل استحضار کر سکتی ہے بغیر (کسی تیقن) ہے کہ ایک شخص یا کئی مشاہدہ کرنے والوں کے شخصی تذکرے میں اس کی تردید نہ پائی جائے صداقت کی ایسی تعریف بہت ہی اضافی ہو جاتی ہے اس لئے کہ اس کے حدود اس کے معروض کی مماثلت سے متعین نہیں ہوتے۔ ہمیں اس امر پر غور کرتے ہوئے کہ ویدانت معروض پرانتہ کرن کے تغیر (جو اس کا وقوفی عمل ہے) کے حقیقی مکانی اطلاق کا ذکر کرتا ہے تو ویدانت میں صداقت کی تعریف سے یہ توقع کی جائے گی کہ وہ حقیقتی ہے نہ کہ موضوعی یا نسبتی ویدانت کی تصوریت اس رائے پر قانع ہے کہ معروضات کی وقوفی نسبتی خواہ کتنی ہی حقیقی ہوں وہ تو محض غلط اطلاقات اور دکھاوے ہیں جن کا آخری اساس واحد غیر متغیر شعوری ہے۔ پرما کی تعریف جو راما دوئے نے پیش کی ہے کہ وہ ایک آگاہی ہے جس سے معروضات کا باطل استحضار نہیں ہوتا کچھ ناقص نہیں ہے اس لئے کہ ویدانت کے نزدیک عالم کا تمام ثنویاتی تجربہ باطل ہے اور اگرچہ اساسی طور پر ایسا ہے لیکن تمام عملی اغراض کے لئے وہ حقیقی وجود رکھتا ہے راما دوئے اپنی رائے کی صحیح جانچ کے لئے ایشٹ سدھی کا حوالہ دیتا ہے۔

دوسرا امر یہ ہے کہ پرما ہمیشہ وہ ہوتا ہے جو ہم کو اس سے آگاہی دلواتا ہے جس سے ہم قبل ہی واقف نہ تھے (اندھی گت)۔ راما دوئے اس خیال کی قطعی تردید کرتا ہے[1]۔ وہ کہتا ہے کہ اکثر یہ واقع ہوتا ہے کہ ہم چیزوں کا ادراک کرتے ہیں جس کا ہم نے پہلے ادراک کیا ہے یوں

---

[1] ویدانت کومدی صفحہ ۱۸۔

۲۱۳

وقوف ممکن ہے اگر ہم انکار کریں کہ صحیح علم کی ہی صورتیں ہیں تو بالعموم صحیح علم میں سے بہت کچھ خارج ہو جاتا ہے۔ اور یہ بھی خیال نہیں کیا جا سکتا کہ کس طرح تسلسل ادراک کی صورت میں معروض میں جدید کیفیات وقوع پذیر ہو سکتی ہیں کہ عدم تنت شعور بطور صحیح علم کو ہر لحہ جائز کہا جا سکے نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ حسی آلات معروض کا صحیح علم پیدا کرنے کے بعد (جو ایک عرصے تک رہتا ہے اور عارضی نہیں ہے) عمل کرنا ترک کرتے ہیں تاوقتیکہ جدید آگاہیاں نہ پیدا ہوں پس یہ درست نہیں کہ "اندھی گت نو" کو بطور شرط ادراک داخل کریں۔ انتاج وادراک کے اختلاف کے بارے میں راما دوئے کہتا ہے کہ انتاج میں معروض نتیجۂ مبادی نہیں بنتا ہے اس لئے کہ انتہ کرن کا راست اور بدیہی انصال معروض نتیجے سے نہیں ہوتا ہے (جیسے آگ) انتاج میں انتہ کرن صرف دلیل یا لنگ (جیسے دھواں) سے متعلق ہوتا ہے اور اس سے نفس میں ایک تصور پیدا ہوتا ہے (آگ کے وجود کی بابت) جو انتاج کہلاتا ہے[1]

علم کے اپنے آپ صحیح ہونے (سوتہ پر مانیہ) کے موضوع پر راما دوئے دھرم راج ادھوریندر کی طرح سوتہ پرمانیہ کی تعریف میں نقائص (دوشا بھاؤ) کے عدم کو شامل نہیں کرتا ہے یہ باور ہے کہ دھرم راج ادھوریندر صحت (پرمانیہ) علم کی تعریف اس طرح کرتا ہے کہ وہ ایک آگاہی ہے اور معروض کی ایسی خصوصیات بتلاتی ہے جو اس میں واقعی موجود ہیں' اور علم کے خود صحیح ہونے (سوتہ پرمانیہ) کی تعریف یہ ہے کہ اس صحت کو بنیادی کسی شعور آگاہی کے معینہ طریقوں کے مطابق قبول کرے (جس کے متعلق صحت کا ایجاب کیا گیا ہے) اور ٹھیک معروضی شرائط آگاہی کے مطابق ہو جس میں نقائص کا عدم ہو[2] بہر حال راما دوئے نے علم کی صحت کے متعلق کماریل کی رائے

[1] دیکھو ویدانت کومدی صفحہ ۷۰ انتاج کی سب سے قدیم تشریح کے متعلق ویدانتی رائے پدکارتھ ودیورن میں واقع ہوئی ہے جس کے لئے غالباً ویدانت کومدی ممنون ہے۔

[2] ویدانت پری بھاشا صفحات ۳۳۶ - ۳۳۷ ۔

کی تقلید کی ہے اور اس طرح تعریف کرتا ہے کہ صحت علم وقوف کے حقیقی مبادی سے پیدا ہونے کے باعث اپنے میں کوئی ایسا عنصر نہیں رکھتا ہے جو دوسرے ذرایع سے حاصل کیا گیا ہو[1]۔ نقائص کی موجودگی یا غیر موزوں عناصر کی موجودگی کا علم کسی وقوف کو بھی غیر صحیح کرسکتا ہے لیکن جب تک ایسے نقائص کا علم نہیں ہوتا ہر ایک وقوف اپنے آپ صحیح ہوتا ہے ان ہی دلائل پر جیسے کہ کمارل نے پیش کئے ہیں یا جن کا ابھی ذکر ہو چکا ہے[2]۔ اس سلسلے میں راما دوئے بتلاتا ہے کہ ہمارے وقوف بالکل باطنی مظاہر ہیں اور معروضات سے واسطہ نہیں رکھتے اگرچہ معروضات خارج میں منکشف ہوتی ہیں وہ خود ہمارے باطنی شرائط کی ترجیح اور غیر ترجیح کے ذریعے سے ہم کو ادراک ہوسکتی ہیں[3]۔

ودیارنیہ (۱۳۵۰ء)

علاوہ سرودرشن سنگرہ کے مادھو نے دو کتابیں شنکر ویدانت کے نظام پر لکھی ہیں یعنی ویورن پرمیہ سنگرہ، پنچ دشی، اور جیون مکتی دیویک۔ ان میں سے اول الذکر مستقل تصنیف ہے جو پنچ پادیکا ویورن مصنفہ پرکاش آتم کے متعلق لکھی گئی ہے جس میں مادھو موخر الذکر کے دلائل کو اپنے انداز میں بیان کرتا ہے۔ اس کی دوسری تصنیف پنچ دشی ہے جو مشہور خلاصہ

---

[1] ۔ ویدانت کومدی صفحہ ۵۲۔
[2] " " ۶۰۔
تاریخ ہندو فلسفہ جلد اول صفحات ۳۷۲۔۳۷۵ مطبوعہ کیمبرج۔
[3] ۔ نسخہ قدیم ویدانت کومدی صفحہ ۶۷، ۶۸۔

۲۱۵

نظم میں ہے۔ ان دونوں تصانیف نے بڑی شہرت حاصل کی۔ ان کی نثر اور نظم کا صاف اور سیدھا اور اپنے نزدیک قوت رکھنے والا اسلوب بیان ہے۔ ودیارنیہ کے بارے میں شہرت ہے کہ وہی مادھو ہے جو مشہور و معروف ویدوں کے شارح ساین کا بھائی ہے، وہ شنکرانند کا شاگرد ہے جس نے اپنشدوں پر چند کتابیں لکھی ہیں لیکن ان کی اہمیت کم ہے[1]۔

ودیارنیہ اپنی پنچ دشی میں دیورن کے ویدانتی نقطۂ نظر کو دہراتا ہے کہ کوئی لمحہ ایسا نہیں ہے کہ شعور نہ ہو خواہ ہماری حالت بیداری کی ہو یا خواب کی ہو یا بے خواب کی ہوں۔ کیونکہ میری نیند میں بھی شعور ہوتا ہے جو بے خوابی کی حالت کے تجربے کی متاخر یاد سے پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتا ہے نور شعور ہمیشہ موجود ہے نہ اس میں تغیر ہے نہ تلون، پس اس کو آخری حقیقی سمجھنا چاہیئے یہ خود درخشاں ہے نہ طلوع ہوتا ہے نہ غروب ہوتا ہے[2]۔ یہ ذات خالص انند ہے ہم اپنی ذات سے بڑھکر کسی چیز سے محبت نہیں کرتے اگر نوعیت ذات مستور رہتی تو ہم حسی معروض سے لطف اندوز نہ ہوسکتے۔ چونکہ ذات مستور ہے ہم خود تحقیق سے مطمئن نہیں ہوتے اور حسی معروضات سے دوسرے لذات کے حصول کے خواہاں رہتے ہیں اس حجاب کی علت مایا ہے۔ یہ وہ قوت ہے جس سے عالمی صورت کی کثرت پیدا کی جاسکتی ہے یہ قوت (شکتی) نہ قطعاً حقیقی ہے نہ غیر حقیقی متصور ہوسکتی ہے بہرحال یہ برہمہ کے ایک جزو سے متلازم ہے نہ کہ کل سے اور یہ صرف برہمہ کے جزو سے تلازم کی وجہ سے ہے کہ یہ خود کو مختلف عناصر اور ان کے تغیرات کی شکل اختیار کرلیتی ہے سارا معروضی عالم برہمہ اور مایا کا مرکب ہے، وجود یا ہستی تمام اشیا کی برہمہ ہے اور وہ جو اس وجود کے عین مطابق

---

[1] بھارت تیرتھ اور اس کا استاد ودیا تیرتھ دونوں ودیارنیہ کے استاد تھے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے تین استاد تھے بھارت تیرتھ، ودیا تیرتھ اور شنکرانند۔

[2] پنچ دشی ۱۔۷، باسومتی ایڈیشن کلکتہ ۱۹۰۷ء۔

معلوم ہوتی ہے وہی مایا ہے برہمہ کی قوت کے طور پر مایا عالم کے نظم ونسق کا انتظام کرتی ہے برہمہ کے فہم کے تلازم سے وہ قوت فہم معلوم ہوتی ہے اور چیزوں کی تمام کیفیات، ان کے باہمی علائق اور باہمی افعال کا باضابطگی کی ذمہ دار ہے[۱]۔ صورت عالم کی تشبیہ نقش ونگار سے دیتا ہے جہاں کہ سفید پردہ تو برہمہ ہے۔ سفید لئی اندرونی ناظر ہے (انتریامن) اور سیاہ رنگ تمام عناصر کو پھیلانے والے (سوترآتمن) کے لئے ہے اور نقش کاری مادی عنصری عالم (وِراٹ) کو پھیلانے والے کے لئے ہے اور تمام اشکال جو اس میں دکھائی جاتی ہیں وہ جاندار مخلوقات اور دوسری اشیائے عالم ہیں۔ یہ برہمہ ہی ہے جو مایا کے ذریعے معکوس ہوا ہے اور مختلف صورتیں اور کردار اختیار کرتا ہے۔ انفرادی ذات کا باطل دکھاؤ واحدیت کی باطل مطابقت کی وجہ سے ہے، یہ مایا کی پیداوار ہے جس کی تہ میں خالص شعور یعنی برہمہ ہے وِدیارنیہ ویدانت کے عام مضامین کو بیان کرتا ہے جن کا ذکر ہو چکا ہے وِدیارنیہ کی پنچ دشی کی خاص خصوصیت مسلسل تکرار مسلمہ ویدانتی اصولوں کی ہے اس کا طریقہ واضح وعام فہم اور دلچسپ ہے اور ان کے لئے بیحد مفید ہے جو اپنے نفوس کو تحقیق ذات کے ویدانتی طریقوں میں متوجہ کرنا چاہیں[۲]۔ اس کی دیورن پرمیہ سنگرہ ایک عالمانہ تصنیف ہے۔

---

[۱] ۔ ۳۸ و ۴۰۔ ایضاً سوم۔

[۲] ۔ پنچ دشی کی چار شرحیں ہیں:۔ تتو بودھینی، ورتی پر بھاکر مصنفہ نش چل داس، رام کرشن کی تات پرے بودھینی، اور ایک شرح سدانند نے لکھی ہے روایۃً یقین کیا جاتا ہے کہ پنچ دشی کو ودیارنیہ اور بھارتی تیرتھ نے مل کر لکھا ہے نشچل داس سوامی اپنی ورتی پربھاکر میں بتلاتا ہے کہ ودیارنیہ نے پنچ دشی کے اول دس باب لکھے ہیں اور باقی پانچ باب بھارتی تیرتھ نے لکھے ہیں۔ رام کرشن اپنی شرح میں ساتویں باب کی شرح کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اس باب کو بھارتی تیرتھ نے لکھا ہے اور یہ امر اس رائے کے بالکل موافق ہے جو روایۃً چلی آتی ہے کہ چھ باب

اس ہر ایہج یا دیکا ودیورن کے خیالات کو عمدگی سے پیش کیا گیا ہے اور جس کی پیروی خاص رہبر کے طور پر ویدانت کو بیان کرنے کے لئے گذشتہ باب میں اور اس باب میں کی گئی ہے صرف چند تصورات ودیارینہ کے نئے ہیں جو ویدانتی فلسفہ کی ترقی کے سلسلے میں بیان کئے جا سکتے ہیں یہاں ان کے الگ بیان کرنے کی ضرورت نہیں لہ جیون مکتی ویویک سوا دسے جلد اول کے دسویں باب کی ستر ھویں فصل میں استفادہ کیا گیا ہے۔ یہ اخلاقی تصنیف ہے کم و بیش سریشور کی نیش کرمیہ سدھی کی ہم مضمون ہے۔

نرسمہ آشرم منی (۱۵۰۰ء)

نرسمہ آشرم منی گیروانند سرسوتی اور جگناتھ آشرم کا شاگرد تھا اور نارائن آشرم کا استاد جس نے بھید دھیکار کی شرح لکھی نرسمہ آشرم نے بہت سی کتابیں تصنیف کی ہیں جیسے :۔ ادویت دیپیکا' ادویت پنچ رتن' ادویت بودھ دیپیکا' ادویت واد' بھید دھیکار' واچارم بھن' ویدانت تتو ویویک' اور سنکشیپ شاریرک اور پنچ پادیکا ویورن کی شرحیں لکھیں جن کے نام بودھنی اور پنچ پادیکا ویورن پرکاشیکا ہیں نرسمہ آشرم اپنے ہم عصروں میں بیحد مشہور تھا لیکن اس نے ویدانت میں جدید خیالات کا کوئی اضافہ نہیں کیا وہ اس امر پر زور دینے میں بیحد دلچسپی لیتا تھا کہ

۲۱۷

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اول کے ودیارینہ نے لکھے ہیں اور باقی نو باب بھارتی تیرتھ نے لکھے ہیں۔

لہ - اس نے دیورن پر ایک دوسری کتاب بھی لکھی ہے جو دیورنو پنیاس کہلاتی ہے جس کا حوالہ اپتے دکشت نے اپنی سدھانت لیش صفحہ ۶۰ میں دیا ہے۔

ذات سے برہمہ کی مطابقت ہے اور یہ کہ نمود عالم کی سیرت التباسی ہے بہ نسبت اس کے کہ مایا کی بناوٹ اور نوعیت کی تحقیقات کرے اور وہ طریقہ بتلائے جس سے کہ مایا عالم کی صورت کا مادی مواد سمجھی جاتی ہے وہ عالم کے نمود کے باطل ہونے کی تعریف اس طرح کرتا ہے کہ وہ اپنے محل وقوع پر غیر موجود ہے جس میں وہ نظر آتا ہے[1]۔ جب گھونگا چاندی معلوم ہو تو چاندی حقیقی طور پر موجود معلوم ہوتی ہے لیکن چاندی وجود یا ہستی کی طرح نہیں ہوسکتی جب ہم عالم کی صورت کو موجود سمجھتے ہیں وہ وجود یا ہستی سے مماثل نہیں ہوسکتا پس ان سے ان کی بدیہی تطبیق لازماً باطل ہے[2]۔ اسی طرح داخلیت کا نمود یا خود درخشاں ذات میں انانیت کے اوصاف بھی باطل ہیں اس لیے کہ دونوں بیحد مختلف ہیں اور کسی طرح ان میں مطابقت نہیں ہوسکتی۔ بہرحال نرسمہہ آشرم منطقی دلائل یا تجربے کے حوالے سے ثابت نہیں کرسکا کہ داخلیت یا انانیت (اہنکار جس کو وہ انتہ کرن یا نفس بھی کہتا ہے) ذات سے مختلف ہیں وہ اس امر کے ثبوت کے لئے اپنشدوں کی عبارتوں پر اعتماد کرتا ہے جو ویدانت کے نظریے کے لئے اساسی اہمیت رکھتا ہے، اور اکی عمل کی تشریح کرتے ہوئے اس کو اسی طرح بیان کرتا ہے جیسے کہ اس کے شاگرد دھرم راج ادھوریندر نے اپنی ویدانت پری بھاشا میں بیان کیا ہے جو اس کتاب کے دسویں باب میں لکھا جاچکا ہے[3] وہ خیال کرتا ہے کہ ذات خود انند ہے (سکھ روپ) اور تسلیم نہیں کرتا کہ ذات اور انند میں کوئی فرق ہے (ساچا تما سکھان نہ بھدیتے)[4] اگیان کی وہی تعریف ہے

[1] ویدانت تتو ویویک صفحہ ۱۲، پنڈت جلد ۲۵، بابت مئی ۱۹۰۳ء۔ اس تصنیف کی دو اہم شرحیں تتو ویویک دیپن اور تتو ویویک دیپن دیاکھیہ مصنفہ بھٹو جی ہیں۔

[2] ویدانت تتو ویویک صفحہ ۱۵۔

[3] " " صفحہ ۲۲۔

[4] " " صفحہ ۲۹۔

جو چت سکھ نے کی ہے یعنی یہ لا آغاز ترکیبی علت جو علم صائب سے رد ہو جاتی ہے[1] پس عملی طور پر اس نے کوئی جدید طرز استدلال ویدانت کے پیش کرنے میں نہیں دیا۔ ہے اور معقولی دلائل کے پہلو سے جہاں اس نے اپنی کتاب بھید دھیکار میں "اختلاف" کی تردید کی کوشش کی ہے اس کو تو اس کے پیشرو شری ہرش اور چت سکھ نے پہلے ہی سے بیان کر دیا ہے۔

۲۱۰

اپیئے دکشت (۱۵۵۰ء)[2]

اپیئے دکشت غالباً سولھویں صدی کے وسط میں تھا وہ نرسمہ آشرم کا حوالہ دیتا ہے جو صدی سولھویں کے اوایل میں تھا۔ وہ بڑا عالم تھا اور سنسکرت علوم کے کئی شعبوں کا ماہر تھا اس نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں اس کا دادا آچاری دکشت جو ایک مشہور و معروف عالم تھا اس کی علمیت کی دھوم ہمالیہ سے راس کماری تک تھی۔ اس کے باپ کا نام رنگ راج لکھمیندر (یا راج لکھمیندر) تھا بہر حال اس کے ویدانتی اصولوں میں کوئی اہم بات نہیں ہے۔ کیونکہ اس علمیت کے باوجود وہ صرف ایک اعلےٰ درجے کا مولف تھا نہ کہ کوئی بدیع مفکر اور جہاں کہیں وہ اپنی آرا میں جدت پیدا کر سکتا تھا وہ دوسروں کی رائے پر اکتفا کر جاتا ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ

---

[1] ویدانت تتو ویک۔ صفحہ ۴۳

[2] اس کو اپیئے دکشت اور اودھانی بھی کہتے ہیں اس نے منطق (ترک) کا مطالعہ یگیے شور لکھندر کے ساتھ کیا تھا۔ دیکھو جانکی ناتھ کی کتاب نیائے سدھانت منجری پر دکشت کی شرح نیائے سدھانت منجری دیاکھیان کا اختتامی باب۔

وہ مختلف اوقات حیات میں شیو اور ویدانتی دو مختلف قسم کے مذہبی نقاط نظر
رکھتا تھا لیکن معلوم نہیں کہ اصل حقیقت کیا ہے کیونکہ وہ ایسا زبردست عالم
تھا کہ اس نے شیو شرح لکھی اور ویدانت شرح بھی لکھی لیکن یہ فرض کرنے کی
ضرورت نہیں ہے کہ اس نے مذہب تبدیل کیا ہو شری کنٹھ کی لکھی ہوئی
برہمہ سوتروں کی شیو شرح کی شرح شیو آرک منی دیپکا کے آغاز میں وہ
کہتا ہے کہ برہم سوتر کی صحیح تعبیر وحدتی تعبیر ہے جس کی کوشش شنکر اور
دوسروں نے کی ہے تاہم وحدت کے صحیح گیان کے حصول کی خواہش
صرف شیو کی نظر عنایت سے پیدا ہوتی ہے اور اس سبب سے ویاس اپنے
برہم سوتر میں (سگن) تحدیدی برہمہ شیو کی فوقیت قایم کرنے کی کوشش
کرتا ہے جس کی تعبیر شری کنٹھا چاریہ نے کی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ
اس نے شری کنٹھ کی شیو بھاشیہ کی شرح لکھتے وقت شنکر کی وحدتی تعبیرات
کے احترام میں کوئی کمی نہیں کی۔ وہ اس قابل تھا کہ اپنے ذہن میں تحدیدی
برہم (سگن برہمہ) کے شیو کے اصول میں اور اس شیو میں جو شنکر کے
اصول کے غیر تحدیدی خالص برہمہ سے ثابت ہے، توافق پیدا کر دے
یہ ممکن ہے کہ وحدتی ویدانت سے اس کی ہمدردی گو ابتدا میں خفیف
بھی رہی ہو لیکن عمر کے ساتھ ساتھ وہ گہری ہو گئی ہو۔ وہ اپنی شیو ارک
منی دیپکا میں کہتا ہے کہ وہ بادشاہ چن بوم (جس کے عطایا اراضی کے
کتبوں سے معلوم ہوتا ہے سدا شیو مہاراجہ وجیا نگرم ۱۵۶۶ء تا ۱۵۷۵ء
کا زمانہ تھا) کے دور حکومت میں تھا۔ اس نے بادشاہ کے حکم سے شری کنٹھ
کی شرح کی شرح شیو ارک منی دیپکا لکھی۔ اس کا پوتا نیل کنٹھ دکشت
اپنی "شیو لیلارنو" میں کہتا ہے کہ اپیئے دکشت کی عمر بہتر سال کی ہوئی۔
مشرقی تاریخی مخطوطات میں جن کی فہرست ٹیلر نے مرتب کی ہے جلد دوم
میں بیان کیا گیا ہے کہ تیرو ملائی نائیک پانڈیہ بادشاہ کی استدعا پر
وہ پانڈیہ (ملک) میں ۱۶۲۶ء میں آیا کہ وشنو اور شیو کے پیروؤں کے جھگڑوں
کو طے کرے۔ کال ہستی شرن شیو انند یوگندر نے اپنی شرح آتما ارپن ستو میں

219

کہتے ہیں کہ اپئیے دکشت کی پیدائش کلی کے عہد ۴۶۵۴ یا ۱۵۵۴ء ہوئی ہے جیساکہ شیو لیلار نو کی تمہید میں مہا مہوپادھیایہ کپوا سوامی شاستری نے بتلایا ہے۔ چونکہ وہ بہتر سال کی عمر کا ہوا تھا اس لئے غالباً ۱۶۲۶ء میں مرا ہوگا یہ وہی زمانہ ہے جب کہ وہ پانڈیہ ملک کو آیا تھا اس کا شاگرد بھٹوجی دکشت تھا جیساکہ خود تنتر سدھانت دیپکا میں موخرالذکر مصنف نے بیان کیا ہے۔ بھٹوجی دکشت کو اپئیے دکشت کا جونیئر ہم عصر ہونا چاہیئے جیساکہ اس کی تنتو کوس تبھ کے دوسرے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے یہ کتاب بادشاہ کیلادی وینکٹ اندر کی درخواست پر لکھی ہے جس کا دور حکومت ۱۶۰۴ء تا ۱۶۲۶ء ہے (مقابلہ کرو کی سنسکرت قلمی نسخوں کی رپورٹ کی دوسری جلد[۱])۔

یہ کہا گیا ہے کہ اپئیے دکشت نے چار سو کتابیں لکھی ہیں ان میں چند کا بیان کر دیا جاتا ہے :۔ ادویت نرنے، چترمت سار سنگرہ (پہلا باب نیائے مکتاولی کہلاتا ہے جس میں مادھو کے اصولوں کا مختصر خلاصہ ہے دوسرا باب نیائے میوکھ مالیکا ہے جس میں رامانج کے اصول بیان ہوئے ہیں اور تیسرے باب میں قطعی نتائج شری کنٹھ کی شرح کے نقطۂ نظر سے ہے جو نیائے منی مالا کہلاتی ہے چوتھا باب، نیائے منجری ہے جس میں قطعی نتائج شنکر آچاریہ کی آرا کے مطابق ہیں۔ تو مکتاولی ویدانت کی تصنیف ہے۔ ویاکرن وادنکشتر مالا صرف و نحو کی کتاب ہے۔ پورو تر میماسا وادنکشتر مالا (جو ویدانت اور میماسا کے مختلف مضامین کے مباحث پر مشتمل ہے) نیائے رکشامنی، برہم سوتر کی شرح ہے جو شنکر کے وحدیتی طریقوں پر لکھی گئی ہے ویدانت کلپ ترو پریمل یہ شرح املانند کی ویدانت کلپ ترو پر لکھی گئی ہے واچسپتی کی شرح بھامتی کی ایک شرح

۲۲۰

---

[۱] دیکھو مہا مہوپادھیایہ کپا سوامی شاستری کی تمہید شیو لیلار نو سری رنگم ۱۱ ۱۹ء۔

سدھانت لیش سنگرہ شنکر کے وحدتی مذہب کے مختلف فلاسفہ کے آرا کا مجموعہ ہے جو ویدانت کے سب سے اہم مسائل پر مبنی ہے اس میں ان کو متحد کرنے کی کوشش نہیں کی گئی نہ معقول ولائل سے خود کو کسی پر ترجیح دی گئی۔ اس کی بہت سی شرحیں ہیں۔ اچیوت کرشن انند تیرتھ (کرشن النکار) دھرنیدر سرسوتی (سدھانت بندھو شیکر) رام چندر یجون (گوڑ ہارتھ پرکاش) وشنو ناتھ تیرتھ اور دھرمیہ دکشت اور دوسروں نے لکھی ہیں شرح شیوارک منی دیپکا جو شری کنٹھ کی شیو بھاشیہ شرح برہم سوتر کی ہے۔ شیوکرن آمرت، شیو تتو ویویک شیو پران تامستو کھنڈن شیوادویت نرنے، شیوانند لہری چندریکا جو شنکر کی شیوانند لہری پر شرح ہے شیوارچن چندریکا، شیو اتکرش چندریکا شیو اتکرش منجری، شیو کلپ درم، سدھانت رتناکر، مدھو مکھ بھنگ، جس میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ مدھو کی تعبیر برہم سوتر اپنشدوں کی عبارتوں کے مفہوم کے مطابق نہیں ہے۔ رامانج مت کھنڈن، رامائن تات پریہ نرنے، رامائن تات پریہ سنگرہ، رامائن بھارت سار سنگرہ، رامائن سار، رامائن سار سنگرہ، رامائن سار استو، میماسا دھیکرن مالا اپ کرم پراکرم، مختصر میماسا تصنیف ہے۔ دھرم میماسا پری بھاشا، نام سنگرہ مالیکا دھی رسائن، ودھی رسائن نوپ جیوتی، ورتی وارتک الفاظ کے سہ گونہ معانی پر مختصر کتاب، کوبیانند یہ بلاغت کے متعلق ایک کتاب ہے جس پر کم سے کم دس شرحیں لکھی گئی ہیں۔ چتر میماسا بلاغت کی ایک تصنیف ہے۔ جیول لاس ندھی بھاوت پران کی شرح، یادوابھی یودیوپکا جو ونکٹ کی یادوابھی یودیہ کی شرح ہے۔ اور ایک شرح پر بودھ چندرودئے ناٹک وغیرہ پر لکھی ہے۔

پرکاش آنند (سنہ ۱۵۵۰ء تا سنہ ۱۶۰۰ء)

یہ بتلایا جا چکا ہے کہ شنکر کی ویدانت کے مذہب کا وحدت وجود کا

اصول مایا کے تلازم کے ساتھ اپنی نمودی ثنویت کو دور نہ کر سکا جو آگے بڑھ کر شنکر کے متاخر تابعین کے ہاتھوں بتدریج ایجابی مادے کے طور پر ٹھوس ہوتی چلی گئی جس کے تغیر یا ارتقا سے عالم کی صورت کے تمام مظاہر کی تشریح کی جانے لگی۔ ویدانتی یہ تسلیم کرتے تھے کہ اگرچہ مایا برہمہ سے چمٹ گئی ہے اور اپنی طلسمی تخلیق کو پھیلا دی ہے پھر بھی ناقابل بیان ہے ناقابل اظہار ہے، ناقابل تعریف ہے، تغیر پذیر اور ناقابل خیال ہے اور وہ خود منکشف غیر متغیر برہمہ سے بالکل مختلف ہے ثنویت کا یہ الزام ایسے نظام فلسفہ پر وارد ہوتا ہے جس کو فلاسفۂ ویدانت نے چٹکیوں میں اڑانے کی کوشش کی ہے یہ تسلیم کرتے ہوئے کہ چونکہ برہمہ آخری حقیقت ہے اور مایا غیر حقیقی اور التباسی ہے لہٰذا الزام ثنویت باطل ہے لیکن جب ایک شخص خیال کرتا ہے کہ مایا ایجابی ہے اور عالمی صورت کے تغیر کا مادہ ہے تو یہ مشکل سے واضح ہوتا ہے کہ کس طرح اس کو خیال سے خارج کیا جائے کہ یہ کوئی قطعی وجود نہیں رکھتی ہے اگر وحدت وجود کے اصول کو برقرار رکھنا ہے تو مایا کی ایجابی کیفیت کو ترک کرنا ہوگا کہ وہ تمام عالمی صورت کا مادہ ہے شنکر کے تمام پیرو اپنے استاد کی تعبیر اس طرح کرتے رہے کہ مفروضی عالم کا ایجابی وجود اور اس کے غیر محدود اختلافات جو ادراکی احضاری بنیاد ہے اس کا کسی نے ہرگز انکار نہیں کیا۔ ویدانت کے اصول کا قائل نشو و نما ان ہی ویدانتی فلاسفہ کے ہاتھوں ہوا جن کی رائے اس امر کے متعلق واضح اور قائم یہ تھی کہ چونکہ ایک خالص غیر متغیر برہمہ سے عالم کے نمود کے اختلاف اور کثرت کی تشریح نہیں کی جا سکتی ہے اس لیے ایک ناقابل تعریف مادہ یعنی مایا کو تسلیم کرنا ناگزیر ہے جو عالم کی بنیاد کہی جا سکے۔ غالباً پرکاش انند پہلا شخص ہے جس نے ویدانت کی تشریح تصوریت کے خالص حسی نقطۂ نظر سے کی ہے اور کسی طرح کے مفروضی وجود سے قطعی انکار کیا ہے۔ وجود مفروضات ان کے ادراک کے سوا کچھ نہیں ہے

اس کا مرکزی اصول جلد اول کے دسویں باب کی پندرھویں فصل میں اختصار سے بیان ہو چکا ہے اس کی ادراکی وقوف کی نوعیت کی تحلیل کا ذکر اس کتاب کے اس باب کی گذشتہ فصل میں ہو چکا ہے۔

برہمہ کی علیت کے موضوع پر بحث کرتا ہوا کہتا ہے کہ برہمہ کی علیت کا انتساب بالکل صحیح نہیں سمجھا جا سکتا اس لئے کہ بالعموم تعلیل تو علت اور معلول کے ثنویاتی تعلق پر مشتمل ہے اور چونکہ بجز برہمہ ہر چیز لاشے ہے۔ ایسے حالات کے تحت وہ علت نہیں کہا جا سکتا ہے۔ جہالت بھی علت عالم نہیں کہلائی جا سکتی ہے اس لئے کہ تعلیل کی بنیاد باطل تصور ثنویت پر قائم ہے جو خود جہالت سے پیدا ہوئی ہے پس نظریۂ علت و معلول ویدانت کے دائرۂ عمل سے خارج ہے۔ اس سوال کے جواب میں کہ علت عالم کیا ہے؟ یہ کہا جاتا ہے کہ جہالت (اگیان لغوی لحاظ سے عدم علم) علت ہے تو ایسا جواب دینے والا صرف ایک بدنما سکوت کو دور کرنا چاہتا ہے اس جہالت کی نوعیت کسی پرمان سے ثابت نہیں ہو سکتی ہے اس لئے کہ مایا تاریکی کی طرح ہے اور پرمان صحیح وقوف کے طریقے روشنی کی طرح ہیں روشنی میں تاریکی کا ادراک ناممکن ہے جہالت بجز کسی دوسری چیز کے جس کا تعلق کسی اور چیز سے کیا جائے معلوم نہیں ہو سکتی اور وہ خود ناقابل تشریح ہے تاہم ازلی اور ایجابی ہے اور جیسی کہ وہ ہے اس کے سمجھنے کی کوشش کرنا فضول ہے۔ جہالت خود اپنے شعور سے ثابت ہوتی ہے پس یہ دریافت کرنا فضول ہے کہ کس طرح جہالت ثابت ہوتی ہے تاہم یہ فنا ہو جاتی ہے جوں ہی کہ ذات کی عینیت بلاواسطہ ظاہر برہمہ سے متحقق ہو جاتی ہے، جہالت کی فنا کا مفہوم اپنی پیداوار کے ساتھ ختم ہو جانا نہیں ہے جیسا کہ پرکاش آتم نے ویورن میں ظاہر کیا ہے کیونکہ ایسی تعریف کا اطلاق نہیں ہو سکتا خواہ وہ سادہ ہو یا مرکب پرکاش انند اس کی تعریف کرتا ہے کہ یہ ایک یقین کلی ہے جو اس پوشیدہ بنیاد کے متحقق ہونے پر

۲۲۲

حاصل ہوتا ہے کہ وہ نمود جو اس سے التباسا متعلق کیا گیا تھا موجود نہیں ہے،
یہ رائے انیہ تھاکھیاتی کی رائے سے مختلف ہے کہ قیاس کی ہوئی صورت اور
کہیں ہے لیکن اس بنیاد پر نہیں ہے جس پر کہ وہ عاید کی گئی ہے اس لئے کہ
جب پوشیدہ بنیاد کا بلا واسطہ وجدان ہو جاتا ہے تو صورت بالطلہ بالکل
غائب ہو جاتی ہے اور یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ یہاں نہیں ہے اور نہ وہ
اور کہیں ہے نہ ہوگی۔ اسی ایقان کو اصطلاح میں بادھ کہتے ہیں
جہالت کا ناقابل تعریف ہونا اس کی نفی کرتا ہے اس بنیاد پر جس پر کہ
وہ کھڑی ہوئی ہے برہمہ کے سوائے اور تمام کی نفی دو طرح کی ہے
ایک صورت میں یہ سلب ہے اور دوسرے سلب میں سب کچھ "بجز برہمہ"
داخل ہے اور یہ سلب خود التباسی ہے پس موخرالذکر صورت کی تردید
وتنقیص پہلی صورت سے ہو جاتی ہے پس یہ استدلال کرنا غلط ہے کہ
چونکہ یہ سلب برہمہ کی تحقیق کے بعد باقی رہتا ہے اس لئے اس کا
خود کا سلب نہیں کیا جائیگا پس ایک دوئی کا اصول برہمہ کے ساتھ ساتھ
رہے گا[1]

۲۲۳ صحیح علم باطل علم سے اس صورت میں مختلف ہے کہ جب اول الذکر
نمودار ہوتا ہے تو ثانی الذکر بالکل غائب ہو جاتا ہے۔ بعض وقت
اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر ایسا ہے تو ایک شخص جس نے برہمہ کا علم حاصل
کیا ہے اس کا جسمانی وجود ختم ہونا چاہیئے اس لئے کہ جسمانی وجود التباس
پر مبنی ہے اور تمام التباسات غائب ہو جاتے ہیں جب صحیح علم نمودار ہوتا ہے

[1] ۔ ادہیاس بھاشیہ کا مقابلہ بھامتی سے کرو معلوم ہوتا ہے کہ ناناد کشت نے
یوری دلیل بھامتی سے لی ہے دیکھو اس کی شرح سدھانت لکشا ولی پنڈت نوشتہ صفحہ ۱۰
بہر حال یہ تصور پرکاش انند کا نیا اضافہ نہیں ہے یہ بات چت سکھ نے اپنی تتو دیپکا
صفحہ ۲۹ میں بیان کی ہے جو بالکل وہی ہے جو ویدانت بری بھاشا کے صفحات ۲۲۰-۲۱۹
میں ہے متاخرایام میں مدھوسودن نے آزادی سے اس کی تعریف کو اپنی ادویت سدھی میں
استعمال کیا ہے۔

اگر ایسی صورت ہو تو کامل ویدانتی اُستاد نہ ہوگا اس کا جواب پرکاش انند یہ دیتا ہے کہ اگرچہ ویدانتی اُستاد خود التباسی پیداوار ہے لیکن اس کے باوجود وہ دوسرے کی صحیح رہنمائی کر سکتا ہے جیسے کہ وید خود التباسی پیداوار ہیں پھر بھی ایک شخص کی صحیح راہ پر رہنمائی کر سکتے ہیں۔[1]

ذات کی نوعیت کے موضوع پر کہ وہ خالص سرور (انند) ہے وہ سروگیاتم منی کی رائے سے اختلاف کرتا ہے کہ ذات خالص سرور کی نوعیت کی ہے اس لئے آخر کیا مراد ہے آیا کہ ذات میں تمام الموں کی غیر موجودگی ہے یا سرور کا سلب ہے۔ سروگیاتم منی کی رائے کے لحاظ سے سرور کے معنے سرور کے سلب کے عدم کے ہیں[2]۔

وہ پرکاش آتم کی رائے سے اختلاف کرتا ہے کہ آنند یا سرور کا مفہوم وہ جوہر ہے جو بطور سرور معلوم ہوتا ہے چونکہ یہ وہ معروض ہے جس کی ہم کو واقعی خواہش ہے، پرکاش آتم کے نزدیک یہ وہ ذات ہے جس پر سرور کی سیرت عاید کی گئی ہے۔ ذات سرور کہلاتی ہے اس لئے کہ وہ بنیاد ہے جس سے برکت کا ظہور ہوا ہے لوگ برکت کی قدر یا خواہش نہیں کرتے ہیں بلکہ اس کی خواہش کرتے ہیں کہ جو سرور ہے۔ پرکاش انند کے نزدیک یہ رائے صحیح نہیں ہے کیونکہ ذات نہ صرف سرور ہے بلکہ الم بھی ہے پس یہ صحیح ہے کہ جس طرح ذات سرور ہے اسی طرح کہ اس کو پر الم بھی کہا جائے علاوہ بریں معروض سرور نہیں ہے جو برکت سے متلازم ہو کر سرور کہلائے لیکن وہ جو کہ سرور سے متصف ہے سرور کہلاتا ہے[3]۔ اگر برکت ذات کی بعض خصوصیت نہیں ہے تو اس کو سرور نہیں کہہ سکتے۔ اس لئے کہ وہ بنیاد ہے جس پر کہ سرور

۱۔ کلی یقو .... زنیات۔
پنڈت ۱۹۱۲ء صفحہ ۱۶۰۔

۲۔ سکشیپ شاریرک ۱، ۱، ۱۷۴۔

۳۔ سدھانت مکتاولی، پنڈت ۱۸۸۹ء صفحہ ۲۱۵۔

النبا ساً عاید کیا گیا ہے پس پر کاش انند کے نزدیک ذات بالطبع مسرور ہے۔

پر کاش انند تجربی ثنویت کو دیکھنے والے کے متعلق سوال اٹھاتا ہے اور کہتا ہے کہ وہ برہم ہے جس کو ثنوت کا تجربہ ہوتا ہے اور اگرچہ برہم تنہا موجود ہے تاہم کوئی حقیقی تغیر یا تبدل برہمہ اپنے تمام تجربات میں نہیں رکھتا ہے اس لیے کہ ایسی رائے سے ہیکے متبادل معروضات پر کلی یا جزوی حیثیت سے اعتراض عاید ہوں گے اور وہ ہم کو غیر امکانی نتائج میں پہنچا دیں گے' وِ ورت کے اصول کے مطابق معلول اپنے جوہر یا اصل سے کوئی جدا حقیقت نہیں ہے۔ پس واقعاً وِ ورت کے معنے جوہر سے غیر متغیر ہونے کے ہیں اور واقعاً تمام ما سوا کا انکار کرتے ہیں جو اس جوہر سے پیدا ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ عالمی صورت کا باطل ادراک برہمہ میں صورت کے تمام اقسام کے اوصاف پر مبنی ہے جو خود بالکل بے کیف ہے چونکہ ذات اور اس کا وِتوف دونوں مماثل ہیں اور چونکہ کوئی چیز نہیں ہے سوائے اس ذات کے یہ کہنا کچھ معنی نہیں رکھتا ہے کہ ویدانت کے نزدیک وِ ورت کا اصول تعلیل مسلمہ ہے اور سچ پوچھو تو علیت مطلقاً سرے ہی نہیں ہے[1] اگر ذات سے الگ کوئی چیز موجود ہو تو ویدانتی وحدت وجود متاثر ہوگا اگر ایک شخص ویدوں کے مطابق مایا پر نظر ڈالتا ہے تو مایا قطعی باطل غیر وجود معلوم ہوتی ہے جیسے خرگوش کے سینگ اگر اس کی منطقی تعبیر کی کوشش کی جائے تو وہ ناقابل تعریف ہے (انِرو چنی یہ) اگرچہ عام لوگ ہمیشہ اس کو حقیقی خیال کرتے ہیں گے[2] (واستوی)۔ پر کاش انند ویدانت کے انتہائی نقطۂ نظر کی تعلیم دیتا ہے کہ ایسی کسی قسم کی معروضیت نہیں کہ عالم اس سے منسوب ہو سکے' یہ کہ مایا مطلقاً غیر وجود ہے یہ کہ ہمارے تصور کوئی معروضی شئے نہیں رکھتے جن کے وہ مطابق ہوں' یہ کہ ذات واحد اور آخری حقیقت ہے

۲۲۴

1. پنڈت سنہ ۱۸۹۱ء صفحہ ۳۲۶۔
2. " صفحہ ۴۲۰۔

اور یہ کہ تعلیل یا تخلیق عالم نہیں ہے اس نقطۂ نظر سے وہ سروگیاتم منی پرکاش آتم اور دوسروں پر اعتراض کرتا ہے جنھوں نے مایا کے تغیر کو حقیقی تصور سمجھ کر ترقی دی۔ شاید یہی شخص ہے جو منڈن کے طریقوں کو ترقی دیتا ہے اور پہلی دفعہ ویدانت کے مربوط احضار کی سعی کرتا ہے اس نقطۂ نظر سے جو سب سے زیادہ کامل تصوری ہے' وہ خاتمۂ کتاب پر کہتا ہے کہ جوہر ویدانت جس کی اس نے اشاعت کی ہے اس کے ہم عصر لوگوں کو اس کا علم نہ تھا وہ پہلا شخص ہے کہ اس نے اس اصول فلسفہ کی کامل تشریح کی ہے[1]

۲۲۵

پرکاش انند نے اپنی کتاب سدھانت مکتاولی کے سوا بہت سی کتابیں لکھی ہیں جیسے تارا بھکتی ترنگنی، منورما تنتر راج ٹیکا، مہالکشمی پدھتی، اور شری ودیا پدھتی' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ پکا ویدانتی تھا لیکن تنتر کی عبادت کی صورتوں کی طرف مذہبیاً مائل تھا۔ نانا دکشت نے مکتاولی پر ایک شرح سدھانت پری دیپکا لکھی ہے اس زمانے میں جب کہ سارے ہندوستان میں پرکاش آنند کے شاگرد اور ان کے شاگردوں کے شاگرد چھا گئے تھے[2]

مدھوسودن سرسوتی (۱۵۰۰ء)[3]

مدھوسودن سرسوتی وشویشور سرسوتی کا شاگرد، اور پرشوتم سرسوتی کا

---

[1] ۔ پنڈت ۱۸۹۹ء صفحہ ۴۲۸۔

[2] ۔ " صفحہ ۴۸۸۔

[3] ۔ راماجن پانڈیہ اپنے ایڈیشن مدھوسودن کی ویدانت کلپ ٹیکا میں تجویز کرتے ہیں کہ وہ پیدائشی بنگالی تھا اس کا شاگرد پرشوتم سرسوتی اپنی شرح جو اس نے سدھانت بندو ٹیکا کی لکھی ہے حوالہ دیتا ہے کہ بلبھدر بھٹ آچاریہ اس کا خاص

استادتھا یہ غالباً اوائل نصف سولھویں صدی میں ہوا ہے۔ اس کی اہم تصانیف مصرحۂ ذیل میں۔ ویدانت کلپ لتیکا، ادویت سدھی، ادویت بنجری، ادویت رتن رکشن، آتم بودھ ٹیکا، آنند منداکنی، کرشن کوتول ناٹک، پرستھان بھید بھکتی ساماںیہ نروپن، بھگودگیتا گوڑھارتھ دیپکا، بھگود بھکتی رسائن، بھگوت پران پرتھم شلوک ویاکھیا، ویداستوتی ٹیکا۔ شانڈلیہ سوتر ٹیکا، شاستر سدھانت لیش ٹیکا، سمکشیپ شاریرک سارسنگرہ سدھانت تتو بندو ہری لیلا ویاکھیا بہرحال اس کی اہم ترین تصنیف ادویت سدھی ہے اس میں وہ ویاس تیرتھ کی نیائے امرت کے اعتراضات کی تردید کرتا ہے[1] جو کہ شنکر ویدانت کے وحدت وجود اور اس کے تابعین کے خلاف عاید کئے گئے تھے اس تصنیف کے دسویں باب کی فصول ۶، ۷، ۸، ۹۔ ایں اس کتاب کا مواد کام میں لایا گیا ہے اور زیادہ تیسری جلد میں ویاس تیرتھ اور مدھوسودن کے تنازعے کے سلسلے میں بیان ہوگا جو ادویت سدھی کا موضوع بحث ہے۔ مدھوسودن کی سدھانت بندو میں کوئی خاص اہم بات نہیں ہے کہ وہ

۲۲۶

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ) شاگرد تھا اور پانڈیہ یہ استدلال کرتے ہیں کہ بھٹ آچاریہ بنگالی نام ہے اور اس کا خاص شاگرد بنگالی تھا تو وہ بھی بنگالی ہو۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ اس کا خاندانی شجرہ (کل پنجکا) ظاہر کرتا ہے کہ فرید پور بنگال کے کوتلی پرمیں یہ خاندان تھا مدھوسودن کے باپ کا نام پرمود پورندر آچاریہ تھا جس کے چار بیٹے تھے بشری ناتھ چدامنی، یادوانند نیایا چاریہ، کمل جنے ین اور واگیش گوسوامی مدھوسودن کی فلسفیانہ معقولیات کی اہم تفصیلات کا فلسفۂ مدھوا اور اس کے تابعین کے بیان میں اس تصنیف کی تیسری جلد میں ذکر ہوگا جو ویاس ترتھ اور مدھوسودن کے مباحث کے تعلق سے پیش کیا جائے گا۔

[1] ادویت سدھی پرتین شرحیں ہیں ادویت سدھی اوپنیاس، بھرت ٹیکا اور برہمانند سرسوتی کی لگھوچندریکا۔

ادراکی عمل کا مربوط بیان پیش کرتا ہے اور اس کا ذکر دسویں باب اور اس جلد کی "ویدانت کا علم کائنات" میں ہو چکا ہے اس کی اودیت رتن رکشن ایسے مضامین سے بحث کرتی ہے جو اپنشدوں کی عدم ثنویت کے بارے میں ہے اپنشدوں میں ثنویت نہیں ہے اور ادراک سے ثنویت کی حقیقت ثابت نہیں ہوتی، ثنویت جو باہمی سلب پر مشتمل ہے باطل ہے غیر معین علم ثنویت کو تسلیم نہیں کرتا کسی ذریعۂ ثبوت سے ثنویت ثابت نہیں ہو سکتی ہے اس کتاب میں کوئی نئی بات نہیں ہے اس لئے کہ وہ اودیت سدھی کی اہم دلائل کو دہراتی ہے اور ثنویاتی آرا کی تردید کرتی ہے جو مدھو کے تابعین کی ہیں اور جن سے مدھو سودن ہمیشہ مناظرہ کرتا رہتا تھا۔ ہمارے موجودہ مقصد کے لحاظ سے اس تصنیف کی تفصیل میں پڑنا فضول ہے بہر حال یہ غور کرنا دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ اگرچہ وہ فلسفے میں پکا موحد تھا لیکن مذہب کا بھی پکا تھا وہ بھگتی یا محبت کے مذہب کا پیرو تھا اس کی بہت سی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے جو اس نے بھگتی پر لکھی ہیں یہ تصانیف ویدانت سے کوئی تعلق نہیں رکھتی ہیں جن سے ہم کو اس باب میں کام ہے۔ مدھو سودن کی ویدانت کلپ لتیکا اودیت سدھی اور اس کی شرح مہمن ستوتر سے قبل لکھی گئی[1] راماگیا پانڈیہ اپنی تمہید ویدانت کلپ لتیکا میں بتلاتے ہیں کہ اودیت سدھی میں اس کی گیتا بندھن کا ذکر ہے اور گیتا بندھن اور شری مد بھاگوت ٹیکا میں بھگتی رسائن کے حوالے ہیں اور بھگتی رسائن ویدانت کلپ لتیکا کا حوالہ دیتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ویدانت کلپ لتیکا سب سے قبل لکھی گئی۔ اور ویدانت رتن رکشن جو اودیت سدھی کا حوالہ دیتی ہے بہت بعد کی کتاب ہے ویدانت کلپ لتیکا میں کوئی نئی بات نہیں ہے کہ ویدانت فکر میں اضافہ ہو۔

---

[1] وہ ویدانت کلپ لتیکا اور سدھانت بندو کا حوالہ اودیت سدھی صفحہ ۵۳۷ میں دیتا ہے (نرنیہ ساگر ایڈیشن) دیکھو مہمن ستوتر ٹیکا صفحہ ۵۔

۲۲۷

اہم خصوصیت اس کی یہ ہے کہ دوسرے ہندو نظامات کے اصولوں کے خلاصوں کو پیش کرتی ہے اور اہم ویدانتی مسائل سے تقابل کرتی ہے پہلا مسئلہ جس پر بحث کی ہے وہ نوعیت نجات (موکش) ہے اور اس کے حصول کے طریقے بیان کرتا ہے یدھوسودن ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے، کہ یہ صرف ویدانتی تصور نجات ہے جس سے لوگوں کو ترغیب ہوسکتی ہے تمام دوسرے آرا غیر مطمئن اور باطل ہیں لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ وہ دوسروں کے ساتھ انصاف کر رہا ہے، مثلاً سانکھیہ کے نظریۂ نجات کی تردید کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ چونکہ سانکھیہ کے مطابق جو موجود ہے وہ فنا نہیں ہوسکتا۔ اس لئے الم جو موجود ہے فنا نہیں ہوسکتا ہے پس الم سے نجات نہیں ہوسکتی ظاہر ہے کہ یہ سانکھیہ کے نظریے کا غلط استحضار ہے کیونکہ سانکھیہ کے نزدیک نجات میں الم کی فنا کا یہ مفہوم ہے کہ بدھی جو پرکرتی کی تخلیق ہے اور جو ماخذ الم ہے نجات میں فنا ہو جاتی ہے اور پرش سے کوئی انفصال نہیں رکھتی اس لئے اگرچہ الم فنا نہیں ہوتا پھر بھی الم سے نجات ماننے میں ربط کی کوئی کمی نہیں ہے ہمارے موجودہ مقصد کے تحت اس مسئلے پر دوسرے نظامات فکر کی آرا کو یدھوسودن کی غلط بیانی کی مثال میں پیش کرنا فضول ہے دوران مباحث میں وہ کہتا ہے کہ سلب مواد جہالت سے بنا ہے جو دوسری چیزوں کی طرح خالص شعور کے تعلق سے اپنا ظہور کرتا ہے اس کے بعد وہ علم ذات کی نوعیت سے بحث کرتا ہے کہ چونکہ برہمہ گیان صرف اپنشدوں میں کی عینیت کے قضایا کے ذریعے حاصل ہوسکتا ہے اس لئے وہ قضایا کے معنی پر بحث کرتا ہوا "ابھی عتانو ے داد، انوی تا بعد ان واڈا" اور اسی قسم کے اصولوں پر بحث کرتا ہے اس کے بعد وہ جہالت کی فنا سے بحث کرتا ہے اور اپنی تصنیف کو حواس کی جوہری نوعیت پر ختم کرتا ہے پس نفسی آلہ پانچ عناصر

سے بنا ہوا ہے لیکن دوسرے حواس ایک عنصر سے بنے ہوئے متصور ہوتے ہیں من سارے جسم پر غالب ہے لیکن سا کلی نہیں ہے جیسا کہ نیائے کا خیال ہے بالآخر مدھوسودن مسئلہ نجات پر بحث کرتا ہے اور تسلیم کرتا ہے کہ ذات جو جہالت سے آزاد ہوتی ہے یہی نجات کی حقیقی نوعیت سمجھی جانی چاہئے۔

۲۲۸

بارھواں باب

فلسفۂ یوگ واسشٹھ

مختلف پرانوں کے فلسفیانہ عناصر کا ذکر آیندہ جلد میں ہوگا۔ یوگ واسشٹھ رامائن کو بھی پرانوں میں شامل کیا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ پرانوں کی خصوصیت سے خالی ہے اس میں ویدانتی مسائل کے انتہائی وحدت وجودی اصول کے مباحث بھرے ہوئے ہیں اور وہ ویدانتی اصول سے مماثل ہیں جن کی شنکر نے تعبیر کی ہے یہ بڑی فلسفیانہ نظم جس میں (۲۳۷۳۴) اشعار ہیں (مختلف قدیم نسخوں یا ایڈیشنوں کے امکانی فرق کو نظر انداز کرتے ہوئے) بس تیری بھگوت گیتا سے بہت بڑی ہے اور ایک اہم تصنیف ہے۔ فلسفیانہ نقطۂ نظر جو اس کا موضوع بحث ہے اور جس کی تکرار سے وہ نہیں اکتاتی، شنکر اور وگیان وادی بدھ مت کی رائے کے مانند ہے اور اس کا دعوی کہ شنکر کے بعد اس کا ذکر کیا جائے مجھے خاص طور پر قوی معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ بریں ویدانت سوتر کی مختلف تعبیریں جو بیان ہوں گی خود شنکر کی رائے سے بہت مختلف ہیں اس لحاظ سے دشوار ہوتا ہے کہ یوگ واسشٹھ کے بیان کے لئے کونسی موزوں جگہ ہوتی سوا ئے

اس کے کہ فوراً ہی شنکر کے باب کے بعد ہی بحث کی جائے۔
یہ تصنیف ایک قصے سے شروع ہوتی ہے۔ ایک برہمن رشی اگنیہ کی جھونپڑی پر گیا اور اس سے دریافت کیا کہ نجات (موکش سادھن) کی راست علت علم ہے یا عمل، اگنیہ نے جواب دیا جس طرح چڑیا اپنے دو پروں سے اڑتی ہے۔ اسی طرح انسان علم وعمل سے سب سے برتر (پرمم پدم) کو حاصل کرسکتا ہے اس بات کے سمجھانے کے لیئے وہ ایک قصہ بیان کرتا ہے کہ کارونیہ اگنیویش کا بیٹا اپنی تعلیم ختم کر کے استاد کے گھر سے واپس ہوا اور ہر وقت خاموش رہتا اور کوئی کام نہ کرتا جب اس سے دریافت کیا گیا کہ اس طرز عمل کی کیا وجہ ہے اس نے جواب دیا کہ وہ اس سوال کے حل کرنے میں سرگرداں ہے آیا انسان کا عمل پاک کتابی حکم کی رو سے زیادہ مناسب ہے یا نہیں کہ سب سے برتر کا حصول ہو یا اس کے لیئے نفس کشی اور عدم خواہش کے طریقے کی پیروی کی جائے کارونیہ کے اس سوال کو سنتے ہی اگنی ویش نے کہا کہ وہ ایک قصہ بیان کر کے اس کے سوال کا جواب دیگا اس کے سننے کے بعد اس کا اختیار ہے جو چاہے کرے ایک آسمانی دوشیزہ سروسی ہمالیہ پہاڑ کی چوٹی پر بیٹھی ہوئی تھی اس نے دیکھا کہ اندر کا پیامبر آسمان پر اڑا جا رہا ہے اس نے اس سے پوچھا کہ وہ کہاں جا رہا ہے۔ اس نے جواب دیا کہ ایک بادشاہ ارشٹ نیمی نے تخت چھوڑ کر سلطنت اپنے بیٹے کو دیدی ہے اور تمام خواہشات سے آزاد ہو گیا ہے اور تپ کر رہا ہے۔ اس کو حکم ہوا تھا کہ اس کے پاس جائے اور وہ اس سے مل کر واپس ہو رہا ہے۔ دوشیزہ ساری تفصیل معلوم کرنا چاہتی تھی کہ پیامبر اور بادشاہ میں کیا گفتگو ہوئی اس نے جواب دیا کہ اندر نے حکم دیا ہے کہ عمدہ سجا ہوا رتھ لے جا کر اس بادشاہ کو بہشت میں لایا جائے۔ جب وہ اس کو لیجانے پر آمادہ ہو گیا تو بادشاہ نے پوچھا کہ وہ بہشت میں جانے کے فوائد و نقصانات بیان کرے جس کے سننے کے بعد وہ رائے قائم کرے گا آیا وہ بہشت میں جائے یا نہ جائے۔

۲۲۹

اس کو جواب دیا گیا کہ بہشت میں لوگ اعلیٰ، متوسط، ادنیٰ مسرتوں سے لطف اندوز ہیں جیسے جیسے ان کو ترجیح حاصل ہے کہ وہ خود اعلیٰ و متوسط وادنیٰ ہیں جب ان کی فوقیت لطف اندوزی سے ختم ہو جاتی ہے وہ پھر زمین پر پیدا ہو جاتے ہیں بہشت کے قیام میں وہ باہمی رقابت سے بھی دو چار ہوتے ہیں اس لئے کہ ان کی لطف اندوزی غیر مساوی رہتی ہے یہ سن کر بادشاہ نے بہشت میں جانے سے انکار کر دیا اور اس کی اطلاع اندر کو دی گئی تو اسے تعجب ہوا اس نے پیامبر کو حکم دیا کہ اس بادشاہ کو والمیکی کی جھونپڑی پر لے جائے۔ اور والمیکی کو بتلائے کہ یہ وہ بادشاہ ہے جس نے بہشت کی لذتوں کو قبول کرنے سے انکار کر دیا اور اس سے استدعا ہے کہ اس کو وہ صحیح علم کے حصول کی خاص ہدایت دے کہ نجات کی طرف رہنمائی ہو۔ جب یہ گفتگو ہو چکی۔ بادشاہ نے والمیکی سے دریافت کیا کہ وہ کس طرح نجات حاصل کرے والمیکی نے جواب میں وسشٹھ اور رام کے مکالمے کا قصہ بیان کرنے کی خواہش ظاہر کی۔

جب رام کا قصہ ختم ہوا جو رامائن کے نام سے مشہور ہے تو والمیکی نے کہا کہ وہ قصہ بھردواج کو سکھلایا گیا اور اس نے ایک مرتبہ برہما (دیوتا) کو سنایا وہ یہ قصہ سن کر بیحد خوش ہوا اور اس کو ایک چیز عنایت کی کہ لوگ الم سے بچ سکیں اس طرح کہ برہما نے اس سے کہا کہ والمیکی کے پاس جائے اور خود بھی بھاردواج کے ساتھ والمیکی کے پاس گیا اور اس سے کہا کہ اس وقت تک کام کرنا موقوف نہ کرے جب تک رام کی کہانی پوری نہ بیان کر دی جائے جس کے سننے سے لوگ دنیا کے خطرات سے محفوظ رہیں گے برہما یہ حکم دینے کے بعد اس کی جھونپڑی سے غائب ہو گیا۔ بھاردواج نے والمیکی سے دریافت کیا کہ رام، ان کی بیوی، ان کے بھائی اور پیرووں نے اس پر الم و پر خطر دنیا میں کیسا طرز عمل جاری رکھا اور بغیر الم سکون سے کیونکر بسر کرتے رہے۔ اس سوال کے جواب میں والمیکی نے کہا کہ جب رام نے اپنی تعلیم ختم کر لی تو انھوں نے بہت سے سفر کیے۔ مقدس تیرتھوں اور

۲۳۰

رشیوں کے مٹھوں کو دیکھا واپسی کے بعد وہ ہر روز غمگین رہتے تھے اور غم کی وجہ نہ بیان کرتے تھے۔ رام کے باپ راجہ دسرت کو اس اُداسی کا بڑا خیال ہوا اور انھوں نے وسشٹھ سے دریافت کیا آیا ان کو علم ہے کہ اس الم کا کیا سبب ہے اسی زمانے میں رشی وشوامتر بھی اجودھیا آئے کہ رام کو راکششوں کے مارنے کی دعوت دیں اس وقت رام کی مایوس کن نفسی حالت بیحد فکر کا باعث تھی اور وشوامتر نے اس اوداسی کی وجہ دریافت کی۔

رام نے جواب دیا کہ ایک نئی بات اُن کے خیال میں آئی ہے اور جس سے انھوں نے ساری لطف اندوزی سے کنارہ کرلیا ہے کہ اس عالم میں کوئی سرت نہیں ہے۔ انسان مرنے کے لئے پیدا ہوتا ہے اور پیدا ہونے کے لئے مرتا ہے ہر چیز اس عالم میں عارضی ہے (استھیر) تمام موجود چیزیں غیر مربوط (بھاوا...... پرس پرم اسنگی نہ) ہیں یہ ہمارے نفسی تخیل (منہ کلپنا) سے جمع اور باہم متحد ہوتی ہیں۔ عالم لطف اندوزی اسی نفس سے پیدا ہوتا ہے اور یہ نفس خود غیر موجود ہے ہر چیز مثل سراب ہے۔

یہ سن کر وسشٹھ نے نوعیت صورت عالم کی تشریح کی اور یہ وہ جواب ہے جو اس کتاب کا مضمون ہے۔ جب والمیکی نے رام اور وسشٹھ کا مکالمہ بیان کردیا تو بادشاہ ارشٹ نیمی نے خود کو بڑا روشن خیال پایا۔ دوشیزہ بھی خوش ہوئی۔ اور بہشتی پیامبر کو رخصت کیا۔ کارونیہ نے اپنے باپ اگنی دیش سے سارا قصہ سنکر محسوس کیا کہ گویا اس نے آخری صداقت اور فکر کی تحقیق کرلی ہے۔ چونکہ اس کو فلسفیانہ صداقت معلوم ہوگئی اور چونکہ عمل اور خاموشی کے ایک ہی معنے ہیں پس اس کا واضح فرض ہے کہ زندگی کے عام فرائض کو انجام دیتا رہے جب اگستیہ نے اس قصے کو ختم کیا تو برہمن سوتی کشن نے خود کے اندر نورانیت محسوس کی۔

کم از کم ایک بات کے متعلق خیال کیا جاسکتا ہے کہ اس کا واضح اظہار متاخر زمانے میں ہوا ہے بلکہ اس سے بھی زیادہ بعد میں کہ یہ ادعا کیا جائے کہ رامائن کے مصنف نے اس کو لکھا ہے اس میں ایک اشلوک ہے جو کالیداس

سے کمار سنبھو[1] کے قریب قریب مماثل ہے۔ بلا شک میری رائے میں یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ مصنف نے اس شعر کو کالیداس سے مستعار لیا ہے یہ صحیح ہے جیسا کہ بالعموم فرض کیا گیا ہے کہ کالیداس پانچویں صدی عیسوی میں ہوا ہے۔ ۲۳۱ مصنف یوگ وسشٹھ خواہ کوئی شخص ہو کم سے کم کالیداس کے بعد اس کو ہونا چاہئے یہ بھی فرض کیا جا سکتا ہے کہ کالیداس اور مصنف یوگ وسشٹھ کے زمانے میں بڑا تفاوت ہو کہ کالیداس کی شہرت بہ حیثیت شاعر قائم ہوئی ہو ایک دوسری بات اس سلسلے میں قابل غور ہے کہ باوجود اس امر کے کہ یوگ وسشٹھ کی آراء اور شنکر کی تعبیر ویدانت میں اہم امور موافق ہیں لیکن ان میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کا حوالہ نہیں دیتا ہے۔ مزید براں یوگ وسشٹھ کی رائیں بدھ مت کے تصوری مذہب سے اس قدر مشابہ ہیں کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تصنیف بودھی تصوریت کا برہمنی تغیر ہو۔ اور ایک اہم مثال اس میلان کے متعلق دی جا سکتی ہے کہ بودھی تصوریت کو جمع کر کے برہمنی طریقوں پر اس کی اصلاح کی گئی ہے مثلاً تصانیف شنکرا اور گوڈپاد۔ پس میرا خیال ہے کہ یوگ وسشٹھ کا مصنف گوڈپاد یا شنکر کا ہم عصر آٹھویں صدی یا اس کے درمیان ہو۔

اس کتاب میں چھ کتابیں یا پرکرن ہیں یعنی ویراگیہ، ممکشو، یو ہارا، ستھتی، اُپ شم، اور نروان۔ اور یہ ان ناموں سے ہی مشہور ہے آرشن رامائن، گیان وسشٹھ، مہا رامائن وسشٹھ رامائن، یا وسشٹھ۔ اس پر بہت سی شرحیں لکھی گئی ہیں ان شرحوں میں سب سے زیادہ میں انند بودھ سندر کی تات پریہ پرکاش کا بحد ممنون منت ہوں۔

یوگ وسشٹھ پوری فلسفیانہ تصنیف ہے جو عام لکچروں کی صورت میں ہے ایک ہی تصور بار بار مختلف قسم کے شاعرانہ تخیل میں دہرایا جاتا ہے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف غیر معمولی شاعرانہ اوصاف سے متصف تھا

---

[1] یوگ وسشٹھ ۲، ۱۶، ۵۰۔

ہر شعر کا ل شاعرانہ تخیل سے معمور ہے الفاظ کا انتخاب کانوں کو بہت ہی پیارا معلوم ہوتا ہے اور ہم پر جو اس کا مرغوب اثر ہوتا ہے اس کی خاص وجہ ان کی شاعرانہ قدر قیمت ہے بہ نسبت اس انتہائی تصوری فکر کے جوان کے ظاہر کرنے کا منشا ہے۔

یوگ وسشٹھ کی بہت سی شرحیں ہیں اور اس کے خلاصے بعض اہل تصنیف نے نظم کئے ہیں ان پر بھی شرحیں ہیں۔ نرہری کے بیٹے ادوبارنیہ نے اس کی شرح لکھی، جو وسشٹھ رامائن چندریکا کہلاتی ہے۔ انیسویں صدی کے گنگا دھر یندر کے شاگرد آنند بوو صندر نے تات پر یہ پرکاش لکھی۔ کہتے ہیں کہ اسی نام کی شرح گنگا دھر یندر نے بھی لکھی تھی۔ رام دیو اور سدانند نے بھی دو شرحیں لکھی ہیں اور ایک شرح یوگ وسشٹھ تات پر یہ سگرہ ہے دوسری شرح پد چندریکا ہے جو مادھو سرسوتی کی تصنیف ہے اس کے خلاصے یوگ وسشٹھ شلوکاہ یوگ وسشٹھ سکشیپ، برہد یوگ وسشٹھ، لگھو گیان وسشٹھ۔ یوگ وسشٹھ سار۔ یا گیان سار، یوگ وسشٹھ سار سمگرہ۔ اوویت آنند کے شاگرد رامانند تیرتھ کی وسشٹھ سار، یا وسشٹھ سار گوڑ پارتھ، گوڑ ابھی نند کی یوگ وسشٹھ سکشیپ پر آتم سکھ کی شرح چندریکا ہے اور دوسری شرح مہدی دیو کی سمسار ترنی ہے یوگ وسشٹھ سار کی اور دو شرحیں ہیں ایک پورانند کی دوسری مہیدھر کی۔ مسٹر شیو پرشاد بھٹ آچاریہ نے یوگ وسشٹھ رامائن پر ایک مضمون مندرجہ ، روئداد مشرقی کانفرنس منعقدہ مدراس مورخہ ۱۹۲۴ء میں کہتے ہیں کہ موکشو پائے سار جو یوگ وسشٹھ کا دوسرا نام ہے اس کو ابھی نند نے لکھا ہے یہ گوڑ ابھی نند نہیں ہے لیکن ان کو یہ خیال نہ رہا کہ گوڑ ابھی نند نے بھی اس کی شرح لکھی ہے جو یوگ وسشٹھ سکشیپ کہلاتی ہے اور اس سے ان کے اس خیال کی بھی تردید ہو جاتی ہے کہ یوگ وسشٹھ مابین دسویں و بارھویں صدی لکھی گئی ہو۔ اس لئے کہ اگر اس کا خلاصہ ابھی نند نے نویں صدی میں کیا ہے تو کم سے کم یوگ وسشٹھ کو آٹھویں صدی کی تصنیف ہونا چاہئے، بس یوگ وسشٹھ کا زمانہ

۲۳۲

ساتویں یا آٹھویں صدی متصور کرنا چاہئے۔

آخری وجود

یوگ وسشٹھ کی تیسری کتاب میں پیدائش (وت پتی) کی بحث ہے، تمام قید (بندہ) قابل ادراک عالم کے وجود (درشیہ) کی وجہ سے ہے اور یہ اس کتاب کا اصلی مضمون ہے کہ عالم موجود نہیں ہے، ہر وقت تمام عالم تحلیل ہو کر فنا ہو جاتا ہے جیسے ہمارے خواب گہری نیند میں (ششپتی)، جو کچھ باقی رہ جاتا ہے وہ عمیق اور ساکن ہے (ستمت گمبھیر) نہ روشنی نہ تاریکی، نا قابل بیان اور غیر ظاہر (اناکھیم ان بھی ویکتم) لیکن کسی نہ کسی طرح ایک واقعی وجود ہے۔ وجود خود کو دوسرے کے طور پر (سویم انیہ ایو لسن) ظاہر کرتا ہے اور اس حرکی پہلو کے سبب وہ ہمیشہ عقلی نفس (من) کے طور پر ظاہر ہوتا ہے جیسے پرسکون سمندر سے ہلکی لہریں اٹھتی ہیں لیکن درحقیقت جو کچھ متنوع عالم کے طور پر نظر آتا ہے وہ قطعی غیر موجود ہے اگر وہ موجود ہوتا تو وہ کسی حالت میں ختم نہ ہوتا۔[1] وہ بالکل موجود نہیں ہے آخری لامحدود اور ناقابل بیان وجود جو خالص فنا (نروان ماتر) ہے یا خالص فہم (پر بودھ) ہے ہمیشہ خود باقی ہے اور تغیر و تبدل برداشت نہیں کرتی۔ اس وجود کی اہلی حرکت سے انانیت (سونا) پیدا ہوتی ہے جو باوجود اپنی نمود کے درحقیقت کوئی چیز بجز آخری وجود کے نہیں ہے، فضائی توجات کی طرح حرکات کے سلسلوں سے (سپند) بتدریج تمام عالمی دکھاوا پیدا ہو جاتا ہے آخری وجود محض خالص ادراک یا تخیل کا وجود ہے (سنکلپ پرشن[2])۔ منی نے تسلیم کیا کہ

۲۳۳

---

[1] یوگ وسشٹھ سوم - ۳ -

[2] یوگ وسشٹھ سوم ۴، ۱۴، ۱۵ -

ہمیں جو کچھ نظر آتا ہے وہ من کے تخیل کی وجہ سے ہے جیسے عالم خواب یا پرستان (تیتھا سنکلپ نگرم یتھا گندھرو پٹ تنم)۔ جوہر بیں بجز (واخسری) حقیقت کچھ نہیں ہے اور جو کچھ معلوم ہوتا ہے قطعی موجود نہیں ہے' یہ تمام نفسی مخلوق ہیں جو آخری وجود کے بے جوہر اور بے حقیقت نفسی مخلوق سے پیدا ہوئی ہیں اور تحقیق کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نمود عالم اپنے وجود کا کوئی امکان ہی نہیں رکھتا ہے اور یہ کہ اپنی ذات کے متعلق یہ باطل تصور کہ ہم ہی عالم ہیں ختم ہو جاتا ہے اور اگرچہ باطل نمود ویسا ہی جاری رہے لیکن نجات (موکش) ہو جاتی ہے۔

یہ من جس کی ذہنی تخلیق سے ہر چیز پیدا ہوتی ہے اس کی کوئی خاص صورت نہیں ہے وہ محض نام اور لاشے ہے[1] وہ نہ خارج میں ہے نہ ہمارے باطن میں بطور موضوع ہے' یہ مثل خلا ہے جو ہمارے چوطرف ہمیں گھیرے ہوئے ہے' ہر چیز جو اس سے پیدا ہوتی ہے وہ مثل تموج سراب ہے' تمام صورتوں اور وجود کی کیفیات مثل عارضی تخیل کے ہیں' جو کچھ ظاہر ہوتا ہے اور وجود سے موصوف معلوم ہوتا ہے من کے سوا کچھ نہیں' اگرچہ یہ من خود فرضی نقطۂ آغاز ہے اس کی واقعی کوئی حقیقت نہیں ہے اس لئے من خواب کی صورت سے مختلف نہیں ہے ان سے جدا بھی نہیں کیا جا سکتا ہے جس طرح کوئی شخص پانی سے اس کے رقیق پن کو اور ہوا سے اس کی حرکت کو جدا نہیں کر سکتا۔ پس من سوائے ایک مفروضی وجود کے کچھ نہیں ہے جس سے دکھاوے کے تمام خواب پیدا ہوتے ہیں اگرچہ یہ خواب اور من دونوں یکساں ہیں لیکن ان میں فرق کرنا ناممکن ہے[2] ۲۲۴

اودیا' سمرتی چت' من' بندھ' مل' تم ایک ہی تصور کے مرادف ہیں[3]

---

[1] یوگ وسشٹھ سوم ۴' ۳۸۔

[2] " " " ۴' ۶۹' ۷۰۔

[3] " " " ۴' ۴۷' ۴۶۔

مدرک ہی بطور مدرَک معلوم ہوتا ہے اور ادراک ہی جو مدرِک و مدرَک کی طرح دکھائی دیتے ہیں، حالت نجات سے مراد اس عالمی صورت کا فنا ہو جانا ہے۔ واقعی نہ مدرِک ہے نہ مدرَک نہ ادراک، نہ خلا نہ مادہ نہ روح نہ شعور بلکہ خالص فنا یا خالص سلب اور اس سے ہماری مراد برہمہ ہے اس کی فطرت خالص فنا ہے اس کو سانکھیہ میں پُرش، ویدانت میں برہمہ، تصوری بدھ مت میں خالص تصور (وگیان ماتر[1]) اور منکر خالص لاجوہریت (شونیہ[2]) کہتے ہیں وہ تو خالص فنا اور اختتام کی نوعیت کا ہے جو عالم خارجی و باطنی پر چھایا ہوا ہے اس کو ایسی لاجوہریت (شونیہ) کے طور پر بیان کیا جاتا ہے جو ایسا نہیں معلوم ہوتا ہے اور جس میں بے بنیاد نمود عالم کا اساس اور وجود واقع ہے (یسّ مِن شونَ یَم جگت ستھی تم) جو باوجود اپنی تمام تخلیقوں کے بے ماہیت ہے[3] التباسی عالم نمود کو سراب کے پانی یا بانجھ کے بیٹے کی طرح قطعی غیر موجود خیال کرنا چاہیے[4]۔ آخری وجود نہ موجود ہے نہ غیر موجود، یہ ساکن بھی ہے اور متحرک بھی (سپندا سپندا تمکہ[5]) نہ ذات ہے نہ غیر ذات، نہ غیر ذات کی فطرت نہ ساکن وجود نہ سکون (کم اپی او بیپ دشیں آتما) فلسفۂ یوگ وسشٹھ اور لنکا وتار سوتر کے تصوری فلسفے کی مشابہت اس قدر گہری اور خاص ہے کہ اس کا جامع بیان دینے کی ضرورت نہیں، اس تصنیف کی پہلی جلد میں لنکا وتار کے فلسفے کا حوالہ دیا گیا ہے اور متاخر زمانے میں ویدانت کے طریقے پر پرکاش آنند کی تعبیر ویدانت سے مماثل ہے جو درِسٹی سرِشٹی واد کہلاتا ہے جو گوڑپاد اور منڈن کے زمانے تک پایا جاتا ہے۔ پرکاش آتم یوگ وسشٹھ

---

[1] - یوگ وسشٹھ سوم ۵، ۶-۷۔
[2] - ناش روپ وناش آتما سوم ۵، ۱۶۔
[3] - ایضاً۔ سوم ۷، ۲۲۔
[4] - ایضاً۔ سوم ۹، ۵۹۔
[5] - ایضاً۔ سوم ۹، ۴۹۔

کو مستند کتاب کے طور پر سمجھ کر اس کا حوالہ دیتا ہے۔

تخلیق

۲۳۵

عالم بطور خود نہ ماضی میں تھا نہ حال میں ہے نہ مستقبل میں ہوگا کسی حقیقی مفہوم سے نہ پیدائش ہے نہ موت، تاہم اس کی ایک ظاہری صورت ہے[1] اس لیے کسی طرح اس کی پیدائش کا سبب بتانا چاہئے آخری وجود خالص فنا کی نوعیت کا ہے جیسا کہ مذکور ہوا سلسلۂ حرکت جو اظہار صورت عالم کی رہنمائی کرتا ہے اس طریقے سے بیان کیا جا سکتا ہے کہ پہلے ایک چیز مثل خود تخیلی فکر کے آخری وجود میں ہوتی ہے جو ناقابل بیان معروضیت پیدا کرتی ہے جس سے انانیت پیدا ہوتی ہے اسی طرح مزید حرکت سے وہ پیدا ہوتا ہے جو فکر سے ملتا جلتا ہے جس کو خود فکری وجود کہہ سکتے ہیں جو واضح خالص فہم ہے جس میں ہر چیز منعکس ہوتی ہے، صرف یہی وجود ہے جس کو شعوری فہم (چیت) کہہ سکتے ہیں چونکہ فکری فعلیت بجد مادی ہوتی جاتی ہے (کھن سم ویدان) اس لیے روح کی دوسری حالتیں اس سے پیدا ہوتی ہیں اس منزل پر وہ اپنے آپ کو بھول جاتا ہے کہ اس کی کیفیت آخری غیر موضوعی اور لامعروضی ہے اور چاہتا ہے کہ خود اپنے سے آپ حقیقی حرکت کے خالص جوہر کے طور پر پھیل جائے (بھاونا۔ ماتر سار) پہلی معروضیت آکاشں ہے جو خالص خلا کے طور پر ظاہر ہوتا ہے اس نوبت پر انانیت (اہمتا) اور زمان (کال) پیدا ہوتا ہے بہر حال یہ تخلیق کسی لحاظ سے حقیقی نہیں اور بجز آخری وجود کی خود شعوری حرکت کے ظاہری صور کے اور کچھ نہیں ہے ذات کا تمام مایا جال غیر وجودی ہے اور صرف

[1] بندھیا .... کتھا۔ یوگ واسشٹھ سوم۔ ۲۔۴، ۵۔

وجود کی ظاہری صورت رکھتی ہے، تکر (سموبیت) جو اس نوبت پر شامل اکاش اور انانیت ہے اور جو فکر (بھاونا) کے تمام تصورات کا بیج ہے وہی اپنی حرکت سے ہوا کو پیش کرتا ہے[1]

اکاش کی حرکت سے اس کے پیچھے ایک زیادہ مقرون حالت (گھنی بھوت) ۲۳۶ قوت آواز" پیدا ہوتی ہے (کھ تن ماتر) یہ قوت آواز تمام ویدوں کی اصل ہے ان کے الفاظ، فقرے اور صحیح ذرایع ثبوت سب اسی سے بنتے ہیں اس کے بعد بتدریج سپرش، تیج، رس، گندھ کے تن ماترا پیدا ہوتی ہیں اور ان سے سارا معروضی عالم پیدا ہوتا ہے جس کی کوئی دوسری حقیقت نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ خود شعوری فکر کے تصورات ہیں، الغرض منازل یہ ہیں کہ حالت توازن (سم) آخری ناقابل بیان وجود جو برہمہ کہلاتا ہے اور جو اگرچہ درحقیقت خالص شعور ہے لیکن غیر ظاہر حالت میں ہے اس کے توازن کی حالت میں پہلے ایک معروضیت (چیتیتا) نمودار ہوتی ہے جو اس سے لاینفک معروضیت کے خود رہنمائی کیے ہوئے خود شعور سے پیدا ہوتی ہے پھر روح نمودار ہوتی ہے وہاں جہاں کہ معروضی شعور ہے جس کے پیدا ہونے سے اس کی لاینفک معروضیت کے خود رہنمائی کئے ہوئے شعور کی بجائے صرف معروضیت کا چھولینا یا تعلق کافی ہوتا ہے۔

---

[1] ایضاً .... ایضاً۔ چوتھا۔ ۴۴۔ ۱۶، ۱۷۔

ان فقروں کے تقابل سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہر نفسی تخلیق ایک تخلیقی فکری حرکت کا نتیجہ ہے جو بھاونا کہلاتی ہے اور ہر مابعدی حرکت تخلیقی حرکات کے نشوونما کے سلسلے کی کڑیاں ہیں جو گھن یا مادی کہلاتا ہے تیات پر یہ پرکاش میں گھن کو اجتماع (اپ چے) کہا گیا ہے بھاوانا شل سپند ہے جو ہر فکری حرکت کا نتیجہ ہے، ایک تو فکری اجتماع (گھن) ہے اور ہر گھن سے مشابہ ایک نیم سکونی تخلیق ہے اور ہر گھن کے بعد اسپند آتا ہے (گھن اسپند کرمات)۔

اس کے بعد البتہ اسی تصور موضوعیت پیدا ہوتا ہے جس کے ذریعے سے روح یہ فکر کرتی ہے کہ وہ ہی ایک صاحب شعور موضوع ہے اور اس لئے معروض سے مختلف ہے۔ یہ حرکت بالطبع موضوعی انانیت کی حالت کی طرف لیجاتی ہے جو کہ عملی طور پر تصور کرتی ہے اور یہی تصوری فعلیت ہم کو مختلف تن ماتروں اور نمود عالم کے معروضی تصورات کی طرف لے جاتی ہے یہ تمام تخلیقیں تصوری ہیں اور اس لحاظ سے حقیقت سے بہت دور ہیں سوائے اس کے کہ محض ظاہری دکھاوے ہوں چونکہ ان کی فطرت خالص تصوری (دیکلپ) ہے وہ کسی وقت حقیقی نہیں ہو سکتے تمام جو موجود معلوم ہوتا ہے وہ بھی تصوری فعلیت فکر کا نتیجہ ہے۔ اس خواہش سے کہ "میں دیکھوں گا" دو آنکھوں کے دو حلقے پیدا ہوتے ہیں اسی طرح چھونا سونگھنا سننا چکھنا ظاہر ہوتے ہیں۔ روح واحد ہی نہیں اسے یہ جائے کہ بے شمار روحیں ہو سکیں یہ بھی بالکل قوی تصوری فعلیت سے۔ فکر موضوعی کے بہت سے مراکز کے نمود بطور ارواح (جیو) ظاہر ہوتے ہیں بہر حال جیو بجز تصور پذیری کوئی حقیقت نہیں رکھتے نہ کچھ مادیت ہے نہ کوئی صورت ہے بجز فکر کی حدود خشانی کہ اہت چتکار اور کچھ نہیں

اس نظریے کے مطابق من بجز تفاعل خالص شعور اور کچھ نہیں جو اس کے ذریعے سے خود کو اپنے معروض پر عاید کرتا ہے یہاں اس کے خالص شعوری جز کو روحانی حصہ اور معروضی جز کو مادی جز کہہ سکتے ہیں[1] اپنی معروضیت میں بھی چیت بجز اپنے اور کچھ ادراک نہیں کرتا ہے اگرچہ وہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنے سوا کسی اور کو بھی دیکھتا ہے (سوم اپورتیہ نیاد رشٹو ا) یہ معروضیت انانیت کے (اہمتا) کے ظاہر ہونے سے پیدا ہوتی ہے۔

لیکن سب سے اہم سوال یہ ہے کہ کس طرح ابتدائی توازن میں اضطراب ہوتا ہے اور کس طرح تصوری پیدائش کا نشو و نما ہوتا ہے۔ یوگ وسشٹھ میں یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ بالکل اتفاق (کاکتالی یہ یوگین)

۲۳۷

لہ چتو...... چیت تا سوم ۹۱-۲۷۔

ہے کہ واقعات اس طرح ظہور پذیر ہوئے واقعی یہ مایوس کن ہے کہ ایسی لاثانی پیدائش عالم کی صورت اپنی پیدائش کے لیے اتفاق پر انحصار کرے۔[1] یہ خیال کیا جاتا ہے کہ برہمہ جو اصلی اور آخری علت ہے خود اس کی کسی دوسری علت کے امکان کو دریافت کرنا نامعقول ہے۔[2]

کرم، من، اور مقولے

اس رائے کی رُو سے کرم بجز من کی فعلیت کے اور کچھ نہیں من کے عملی احوال اپنے سابقہ لمحوں سے متعین ہوتے ہیں اور یہ اپنی باری میں بعد کے لمحوں کو تعین کرنے والے خیال کیے جا سکتے ہیں۔ جب ایک خاص حالت بعد میں آنے والی دوسری حالت کو متعین کرتی ہے تو اس کو فاعل یا کرتا سمجھنا چاہیئے لیکن چونکہ یہ حالت گذشتہ حالت کی فعلیت سے معین ہوتی ہے جو کرم کہلاتی ہے اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ کرم کرتا کو پیدا کرتا ہے اور پھر کرتا اپنی فعلیت سے کرم کو پیدا کرتا ہے پس کرم اور کرتا باہم ایک دوسرے کا تعین کرتے ہیں جیسے بیج سے درخت اور درخت سے بیج۔ یوں سلسلہ جاری رہتا ہے کرتا سے کرم اور کرم سے کرتا، کوئی آخری اولیت ان دونوں میں سے کسی پر ایجاب نہیں کی جا سکتی ہے۔[3] اگر ایسی صورت ہے تو کرم کی ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے۔ اصل حسرت (واسنا) جس کے سبب انسان پیدا ہوتا ہے اس کے مطابق انسان الم اور مسرت حاصل کرتا ہے لیکن اگر کرتا اور کرم باہم پیدا ہوئے ہیں تو کوئی

---

[1] سوم، ۹۶، ۱۵، چہارم ۵۴، ۷۔
[2] برہمنہ .... پج بیتے۔ چہارم ۱۸، ۲۲۔
[3] یتا .... دیوبہہ سوم۔ ۹۵۔ ۱۹، ۲۰۔

خاص پیدائش یا کسی گذشتہ پیدائش کے کرم سے معین نہیں کی جاسکتی اور اس کے یہ معنی ہوں گے کہ انسان کے مسرت اور الم اس کے کرم پر مبنی نہیں ہیں،
۲۳۸ رام چندر نے یہ سوال کیا تو اس کا جواب وسشٹھ نے یہ دیا کہ کرم آتما کی وجہ سے نہیں بلکہ من کی وجہ سے ہے اور صرف ذہنی ہے حرکت ہی کرم کو پیدا کرتی ہے، جب اول من کا مقولہ برہمہ سے وجود میں آتا ہے تو کرم بھی اسی وقت سے شروع ہو جاتا ہے اس کے نتیجے کے طور پر قیاس کیا جاتا ہے کہ روح اور جسم اس سے متلازم ہو کر ظاہر ہوتے ہیں، ایک لحاظ سے کرم اور من ایک ہی ہیں، اس عالم میں عمل سے پیدا شدہ حرکت کرم کہلاتی ہے اور صرف من کی حرکت سے ہی تمام معلولات واقع ہوتے ہیں اور تمام اجسام اپنے تمام الم اور لذت کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں اس لئے جسم جو مادی اور خارجی کرم سے متلازم ہے وہ بھی من اور اس کی فعلیت کے سوائے اور کچھ نہیں ہے درحقیقت من کرم یا اس کی فعلیت کی نوعیت کا ہے اور اس کی فعلیت کا خاتمہ گویا خود من کی فنا ہے (کرم ناشے۔منو ناشہ) جیسے کہ حرارت کو آگ سے یا سیاہی کو سُرمے سے الگ نہیں کیا جاسکتا ہے اسی طرح حرکت اور فعلیت من سے الگ نہیں کی جاسکتی ہے، ایک فنا ہوتے ہی لازماً دوسرا بھی فنا ہو جاتا ہے۔من سے مراد وہ فعلیت ہے جو ذات اور غیر ذات کے مابین قائم ہے اور ذات کو غیر ذات کے ذریعے ترغیب دیتی ہے، وہ اپنی فطرت میں لازماً متحرک ہے اور من کے نام سے پکاری جاتی ہے، اور من کی ہی فعلیت سے غیر موضوعی اور غیر معروضی خالص شعور خود شعوری انانیت کی صورت اختیار کرتا ہے بس من بہم فعلیت قائم کرے (ایکا نت۔کلنہ) پر مشتمل ہے کرم کا بیج من کی فعلیت میں ہی تلاش کرنا چاہئے اور افعال جو اُن سے پیدا ہوتے ہیں (کرم بیجم منہ۔سپند) درحقیقت بہت ہی مختلف ہیں من کا ترکیبی تفاعل ہی طبعی حواس کا عمل کہلاتا ہے جس سے تمام افعال انجام پاتے ہیں اور اس وجہ سے کرم سوائے من کے کچھ اور نہیں من، بدھی اہمکار، چت، کرم، کلپنا، سمرتی، واسنا، ودیا، پریتن، سمرتی، اندریہ، پرکرتی، مایا اور

کریا صرف نام میں مختلف ہیں وہ ایک ہی تصور یعنی من یا چت کے تفاعل کو ظاہر کرتے ہیں یہ مختلف نام رائج ہیں اس لئے کہ وہ مختلف پہلو پر ایسی فعلی تفاعل کی حرکات پر زور دیتے ہیں ان سے مراد مختلف وجود نہیں ہیں بلکہ مختلف حرکات، منازل یا پہلو ہیں پس خود شعوری فعلیت کی پہلی حرکت جو مختلف اطراف کی جانب لے جاتی ہے من کہلاتی ہے۔ جب ایسی کبھی کچھ اور کبھی کچھ حرکت کے بعد متبادل صورتوں میں سے کوئی نہ کوئی ایک حیثیت قایم ہوتی ہے جیسے "اس لئے"، تو وہ بُدھی کہلاتی ہے، اور جب روح اور جسم کے باطل تصور تلازم سے ایک مقرون فرد کا احساس ہوتا ہے جیسے "میں" تو یہ اہم کار کہلاتا ہے، جب تخیلی سابقے کی یاد اور آیندہ کے توقعات سے متلازم ہوتی ہے توچیت کہلاتی ہے جب یہ فعلیت اپنی اصلی صورت میں خیال کی جائے۔ جیسے کسی جانب حرکت یا فعل تو یہ کرم ہے جب یہ پرسکونی حالت ترک کر کے کسی چیز کی خواہش کرے تو ہم اسے کلپنا کہتے ہیں جب چت کسی سابقہ دیکھی ہوئی یا نہ دیکھی ہوئی چیز کی طرف متوجہ ہو جو گذشتہ میں تجربے میں آچکی ہو تو وہ حافظہ کہلاتا ہے جب چند ارتسامات کسی لطیف اور ملایم صورت میں پیدا ہوتے ہیں جو تمام میلانات پر غالب ہوں اس طرح کہ گویا بعض چیزوں سے الفت اور بعض سے نفرت کا واقعی تجربہ ہو رہا ہے تو ان ہی کو اصل میلانات یا واسنا کہتے ہیں اس امر کے تحقق میں کہ ایک ایسی چیز ہے جس کو علم ذات کہتے ہیں اور ایک ایسی چیز بھی ہے جس کو باطل اور التباسی نمود عالم کہتے ہیں ہم کو صحیح علم حاصل ہو جاتا ہے۔ (وِدیا) جب علم صائب فراموش کر دیا جاتا ہے اور باطل عالم کی ظاہری صورت کے ارتسامات مضبوط ہو جاتے ہیں تو یہ غیر خالص احوال کہلاتے ہیں (مَل) وقوف کے پانچ قسم کے وظائف ہم کو مسرور کرتے ہیں ہم ان کو حواس کہتے ہیں (اندریاں) تمام نمود عالم اپنی اصل اور ماخذ ذات برتر میں رکھتا ہے یہی اصل (پرکرتی) کہلاتی ہے اس لئے کہ حقیقی حالت نہ موجود کہلا سکتی ہے نہ غیر موجود، اور اس کے باوجود وہ تمام صورتوں کو

۲۲۹

پیدا کر سکتی ہے تو یہ التباس (مایا) ہے[1] پس یہ وہی دکھاوا ہے جو مختلف نام، جیو، من، چت، بدھی سے یاد کیا جاتا ہے[2]۔

اس تصنیف کی یہ خصوصیت ہے کہ یہ عام قسم کی فلسفیانہ کتاب نہیں ہے اس کا اصلی مقصد اس کوشش میں صرف کرنا ہے کہ اپنے پڑھنے والوں کے اندر ایقان واثق پیدا کرے۔ ایک ہی خیال کی تکرار مختلف طریقوں سے جاری ہے۔ قصے بیان کیے جا رہے ہیں، بیانات دیے جا رہے ہیں جن میں اعلیٰ شاعری کے تخیل کی چاشنی ہے اور ناقابل تردید برتر جمالی قدر و قیمت ہے اس کی شاعری سنسکرت کے اعلیٰ ترین شاعر کالیداس کی شاعری سے کسی طرح کم نہیں ہے۔

صورت عالم

۱۴۰

یوگ وسشٹھ بار بار تکرار کرتی ہے کہ یہ عالم خرگوش کے سینگ یا آسمان کے جنگل کی طرح ہے یا آسمان میں کنول کے مثل ہے۔ برہمہ کی حالت من سے برتر ہے۔ من پیدا ہونے سے برہمہ خود کو فکری فعلیت میں متغیر کرتا ہے یوں ظاہری تغیر پذیر اشکال پیدا کرتا ہے لیکن خود برہمہ میں کچھ نہیں ہے (برہمہ تتوین نہ تا ناستی)۔ لیکن اگرچہ یہ تغیر من میں ہے اور اس کے ذریعے سے عالم کی صورت کی پیدائش ہے تاہم ایسا تغیر حقیقی نہیں بلکہ التباسی ہے تمام وقت جب یہ تغیر ظاہر ہوتا ہے اور قایم رہتا ہے تو برہمہ خود اپنے آپ کو اپنے اندر بند کر لیتا ہے جو غیر متغیر اور ناقابل تغیر ہے۔

[1] سوم، ۹۶، ۱۷-۳۱۔

[2] جیو.......... تنا۔ سوم۔ ۹۶۔ ۳۴۔

پس تمام معروضی دکھاوا لعینہ برہمہ کے سوائے اور کچھ نہیں اور جو کچھ نظر آتا ہے اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ ناظر خود کو معروض میں تبدیل نہیں کرتا ہے بلکہ تمام معروضی صورتوں میں خود صرف اپنی ذات کے عین مطابق رہتا ہے لیکن یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر صورت عالم من کے التباسی تخلیقی تصور کے سوائے کچھ نہیں ہے تو کس طرح صورت عالم کے نظم باہمی کی تشریح کی جاسکے گی؛ اس سوال کا فطری جواب اس نظام کی رو سے یہ ہے کہ ظاہری مشابہت اور اتحاد چند میدان عمل میں تخیلی پیداوار کی یکسانیت پر منحصر ہے اور اتفاق پر بھی منحصر ہے؛ یہ اتفاق ہے کہ چند خوابی سلسلے چند دوسرے خوابی سلسلوں سے مشابہ ہیں لیکن درحقیقت یہ تمام من کی محض خوابی تعبیریں ہیں۔ خواب کی سی خواہشات سے مادی معروضات بتدریج مستقل معروض کے طور پر متصور ہوتے ہیں جو ہم سے خارج میں واقع ہیں۔ لیکن اگرچہ خوابوں کے تسلسل میں وہ حقیقی معلوم ہوتے ہیں تاہم وہ ہر وقت بجز محض خوابی کے کچھ نہیں ہیں، ایسی ایے گانگی جس کے باعث خالص شعور خوابی تصورات کو مرتب کرتا ہے کچھ اس قسم کی ہے کہ اگرچہ وہ ہمیشہ اپنی ذات کے عین مطابق رہتا ہے تاہم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ خود کسی دوسرے کے بطور قایم کرتا ہے اور اپنے کو رنگ برنگ زمانہ، مکان، فعل اور جوہر کے طور قایم کرتا ہے (دیش۔ کال۔ کریا۔ ودریہ)

۲۴۱ بیداری اور خوابی حالت کے مابین جو فرق ہے وہ یہ ہے کہ اول الذکر کے بارے میں خیال ہے کہ وہ مستقل ایقانات کے ساتھ متحد ہے (ستھر۔ پرتیہ یہ)۔ اور آخر الذکر کوئی مستقل اساس نہیں رکھتا ہے کوئی تجربہ جو ہمیشہ قایم رہتا ہے خواہ وہ خواب ہو یا نہ ہو مستقل قرار دیا جاسکتا ہے لیکن اگر ہماری بیداری کے تصورات متغیر قرار پائیں تو وہ اپنے جواز کو بطور احضار مستقل معروض گم کر دیتے ہیں اور ہمارا اعتقاد ان میں ڈانواں ڈول

لہ۔ یوگ وسشٹھ تات پریہ ٹیکا۔ چہارم۔ ۱۸۔ ۴۶۔

ہو جاتا ہے اگر خوابی تجربے زمان میں قائم ہیں اور بیداری کے تجربے صرف عارضی ہوں تب تو بیداری کی حالت بطور خواب سمجھی جائے گی اور خوابی تجربے خواب کی حالت کے عام تجربوں کی طرح تصور کئے جائیں گے خواب کے تجربوں میں وقفہ صرف بیداری کی حالتوں کے آنے سے پڑتا ہے اور تب ہی خواب کی تردید ہو جاتی ہے اور باطل متصور ہوتے ہیں لیکن جب تک خوابی تجربے خوابی حالت میں رہتے ہیں ہم ان کو باطل نہیں خیال کرتے کیونکہ اس دوران میں خواب کے تجربے کسی نہ کسی طرح مستقل نظر آتے ہیں اور اس لیے حقیقی معلوم ہوتے ہیں اس طرح خوابی اور بیداری حالت میں کوئی امتیاز نہیں ہے سوائے اس کے کہ بعد الذکر نسبتاً قائم مسلسل اور مستقل (ستھر) ہیں اور اول الذکر تغیر پذیر اور غیر مستقل[1] (استھر)۔

ہمارے باطن میں ایک خالص شعور کا اصول ہے اور وہی حیاتی اصول (جیو دھاتو) قوت حیات (ویریا) اور حرارت جسم (تیج) ہے۔ عملی حالت میں جب من، فعل اور کلام سے جسم متحد ہوتا ہے تو حیاتی اصول جسم کے ذریعے حرکت کرتا ہے اور اس کی وجہ سے تمام اقسام کا علم پیدا ہوتا ہے اور انعکاس صورت عالم حواس میں لاینفک ہے[2] اس طرح پر ہوتا ہے کہ گویا خارج سے بذریعہ مختلف حسی روزن نمودار ہو رہا ہے مستقل اور معین خصوصیت کے اس وجود کو حالت بیداری کہتے ہیں (جاگرت) گہری نیند یا شیشپتی وہ حالت ہے جس میں من، فعل اور کلام کی حرکت سے جسم میں کوئی خلل نہیں پیدا ہوتا حیاتی اصول خود ساکت رہتا ہے اور بغیر خارجی اظہار کے بالقوہ رہ کر اپنے آپ میں اس طرح خاموش رہتا ہے جیسے تل میں تیل رہتا ہے (تیل یسم ودہ سنھا تلے) جب حیاتی اصول بہت پریشان کیا جاتا ہے تو ہم کو خواب کا تجربہ ہوتا ہے۔

جب من قوی طور پر اپنے آپ کو کسی اپنے تصور کے عین مطابق سمجھتا ہے تو

---

[1] چہارم - ۱۹ - ۱۱، ۱۲ -
[2] چہارم - ۱۹ - ۲۳ -

وہ خود اس تصور کی طرح ظاہر ہوتا ہے جیسے کہ لوہے کا گولا آگ میں خود آگ معلوم ہوتا ہے من خود ہی ادراک کرنے والا (پرش) اور مدرکہ عالم (دشوروپتا) دونوں ہے[1]

۲۴۲ سانکھیہ کے پیرووں کے نزدیک من شعور خالص ہے۔ انھوں نے بھی اپنے اصول کی تشریح کچھ اور تفصیل سے کی ہے، وہ خیال کرتے ہیں کہ نجات کسی طرح حاصل نہیں ہو سکتی جب تک سانکھیہ کی تجویز پر عمل نہ کیا جائے ویدانتی خیال کرتے ہیں کہ نجات اس وقت حاصل ہو سکتی ہے جب ایک انسان یہ سمجھتا ہے کہ یہ تمام عالم برہمہ ہے اور جب اس علم کے ساتھ ساتھ ضبط نفس اور ترک خواہشات بھی ہوں اور یہ کہ صرف یہی طریقہ نجات ہے، وگیان وادی (تصوری بودھ) خیال کرتے ہیں کہ کامل ضبط نفس اور تمام حسی خواہشات کا ترک ہو تو نجات حاصل ہو سکتی ہے بشرطیکہ وہ سمجھتا ہو کہ عالم منو دبجز التباس اور کچھ نہیں ہے پس ہر نظام فکر خود اپنے غلط طریقۂ نجات کے متعلق ایک خاص حسن ظن رکھتا ہے جو روا اپنی غلط تصور سے پیدا ہوتے ہیں لیکن تمام تصورات کے تحت جو صداقت کار فرما ہے وہ یہ ہے کہ من تمام تخلیق کی اصل ہے۔ کوئی چیز اصل میں نہ لذت بخش ہے نہ الم انگیز نہ شیریں یا ترش نہ گرم یا سرد ہے بلکہ یہ تمام ظاہری صورتیں نفس کی عادتی تخلیق سے پیدا ہوتی ہیں۔ جب ایک شخص کسی طریقے پر پکے اعتقاد سے کسی چیز پر خیال یا یقین کرتا ہے تو وہ اس خاص طریقے کے ذریعے اس خاص وقت میں ان چیزوں کا ادراک کرنا شروع کرتا ہے۔[2]

نوعیت فعلیت (کرترتو) اور تخلیق عالم کا التباس

جب ہم کسی شخص سے کوئی فعلیت (کرترتو) منسوب کرتے ہیں ان اعمال

---

[1] - چہارم - ۲۰، ۴ -

[2] - چہارم - ۲۱ - ۵۶، ۵۷ -

کے لحاظ سے جو لذت یا الم پیدا کرتے ہیں یا ان اعمال کے لحاظ سے جن کی انجام دہی کے لئے قوت ارادہ کی قوی مشق کی ضرورت ہے جیسا کہ یوگ کا طریقہ ہے تو ہم غلطی کرتے ہیں اس لیے کہ فعلیت، ارادے اور عزم کی سمجھ پر مشتمل ہے پس یہ غالب اور جبلی خواہشات اور میلانات کی نوعیت کے من کا اپنا اندرونی رجحان ہے۔ تجربوں کی لطف اندوزی کے احساس کی اندرونی حرکت ایک شخص میں لطف اندوزی کے تجربوں کی طرف ہوتی ہے وہ معین خواہشات یا میلانات لطف کی خصوصی صورتوں کی مناسبت سے واقع ہوتی ہے پس تمام لطف اندوزی ہماری یعنی علی فاعل کی فطرت اور فعلیت کا لازمی نتیجہ ہیں چونکہ تمام عملی فعالیت (کرتر تو) ارادے کی باطنی سعی پر مشتمل ہے اس لئے ایسی لطف اندوزی جو باطنی مشق ارادے کے بعد پیدا ہوتی ہے سوائے احساسی تغیر نفس کے اور کچھ نہیں ہے جو ارادے کی عملی مشق کی پیروی کرتا ہے پس تمام فعل یا عملی فعلیت اصلی میلان یعنی واسنا سے تلازم رکھتی ہے پس یہ ان ہی کے لئے ممکن ہے جو صداقت سے آگاہ نہیں ہیں اور جن کے دلوں میں اصل میلانات بھرے ہوئے ہیں لیکن جو واسنا نہیں رکھتے وہ ہر چیز کی لطف اندوزی کے فاعل علی نہیں کہلا سکتے بلا شک ان کے من ہمیشہ کام میں مصروف ہوتے ہیں لیکن چونکہ ان کو واسنا نہیں ہوتی اس لئے ان کے پھل سے بھی کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ ان میں حرکت کسی کوشش کے بغیر ہوتی ہے، جو کچھ کیا جاتا ہے من سے کیا جاتا ہے اور اس سے جو نہیں کیا جاتا نہیں ہوتا، پس من نہ کہ جسم علی فاعل ہے، عالم من سے آشکار ہوا ہے (چت یا من) من ہی اس کی اصل ہے اور من میں ہی وہ قائم ہے، ہر چیز من کی ذہنی تخلیق ہے اس کے سوائے اس کا کوئی وجود نہیں۔

۲۴۳

بنیادی طور پر ہر چیز برہمہ سے ظاہر ہوتی ہے اس لئے کہ وہ ماخذ

لہ۔ چہارم۔ ۳۸۔ ۲۔

تمام قوتوں کا ہے پس تمام قوتیں (شک تیاہ) برہمہ میں دیکھی جا سکتی ہیں
مثلاً وجود، غیر وجود، وحدت، ثنویت اور کثرت سب برہمہ سے پیدا
ہوئے ہیں۔ چت یا من خالص شعور یا برہمہ سے ارتقا پایا ہے جیسا کہ
بیان ہو چکا، اور اس کے ذریعے تمام قوت فعل (کرم) اصل خواہش
(واسنا) اور تمام نفسی تغیرات ظاہر ہوتے ہیں لیکن اگر ہر چیز برہمہ سے
پیدا ہوتی ہے تو صورت عالم کیونکر اپنے ماخذ یعنی برہمہ سے اس قدر
مختلف ہے جب ایک چیز کسی دوسری چیز سے پیدا ہوتی ہے تو یہ بالطبع
توقع کی جا سکتی ہے کہ وہ اپنے جوہر میں عین مطابقت رکھتی ہو اس لیے
اگر نمود عالم برہمہ سے پیدا ہو گیا ہے تو اس کو بھی اپنی نوعیت میں یکساں
ہونا چاہیے لیکن برہمہ بغیر الم، اور عالم الم سے معمور ہے، اس کی تشریح کیونکر
ممکن ہوگی، اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جو شخص صورت عالم کی نوعیت سے
پورے طور پر واقف ہے کہ وہ برہمہ کی محض تصوری تخلیق ہے اور کوئی
وجود نہیں تو ایسے شخص کو عالم میں نہ الم نہ برہمہ سے مختلف کوئی کیفیت، وہ
شخص جس کو کامل تحقق نہیں ہوا ہے وہ صورت عالم اور برہمہ میں بڑا فرق
محسوس کرے گا اور برہمہ اور عالم کا پورا تحقق کیے بغیر ان کی محض تصوری مماثلت
کرتے رہنے سے بے حد برائیوں کی طرف جائے گا۔ بدیں وجہ برہمہ اور عالم
کی عینیت کی تعلیم ایسے شخص کو نہ دی جانا چاہیے جس کا من ابھی تک ضبط
نفس اور دنیاوی لذات[1] کے عدم میلان کی نیکیوں سے ٹھیک طور پر پاک
نہیں ہوا ہے جیسے جادو میں وہ چیزیں پیدا کی جاتی ہیں جو نہیں ہیں
اور جو موجود ہے اس کو فنا کیا جاتا ہے گھڑا کپڑا اور کپڑا گھڑا ہو جاتا ہے
اور ہر طرح کے حیرت انگیز نظارے دکھائے جاتے ہیں اگرچہ وہ اپنی
صورتوں میں خفیف سی بھی حقیقت نہیں رکھتے پس ساری صورت عالم
نفس کے تخیل سے پیدا ہوتی ہے نہ کوئی عمل فاعل (کرتر) ہے نہ کوئی (بھوکتر)

۲۲۴

[1] ۔ چہارم۔ ۳۹۔ ۲۳۔

عالم کے لذتوں اور آلام سے لطف اٹھانے والا ہے اور کسی قسم کی بھی فنا نہیں ہے[1]۔

اگرچہ آخری ناقابل بیان حالت برہمہ یا چیت ہے تاہم سب کچھ من سے ہوتا ہے کہ تمام تخلیق اور فنا، دائرہ بہ دائرہ اپنا آغاز کرتی ہیں۔ ہر تخلیق کے آغاز پر من کی توانائی کی تخلیقی حرکت کوشش میں آتی ہے۔ من کی توانائی کا پہلا تموج تصوری تخلیق ہے جس سے مراد من میں توانائی کا اجتماع ہے جو گھن کہلاتا ہے جو متحرک توانائی (اسپنڈ) کا ساکن پہلو ہے[2]۔ دوسری منزل پر اس توانائی کی ساکن حالت کا اتحاد توانائی کے دوسرے تموج سے ہوتا ہے تو اسکے نتیجے کے طور پر دوسرے درجے کی توانائی کا مستقل نشو و نما ہوتا ہے۔ پھر یہ توانائی کے تموج سے ملتی ہے اور تیسرے درجے کی توانائی کا مستقل نشو و نما ہوتا ہے اور یوں ہی سلسلہ جاری رہتا ہے۔ فکری تخلیق فکر کی توانائی کی عملی صورتوں سے فکر کی واقعی توانائی کے تفاعل کے ذریعے پیدا ہوتی ہے جو باہم متحد ہوتے ہیں اور ہر نئی تخلیق پر بالقوہ توانائی اعلیٰ سرمایے سے نکلتی رہتی ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ من پہلی تخلیقی حرکت خود کو آکاش کی تخلیق میں ظاہر کرتی ہے۔ اور اس توانائی کے تخلیقی پھیلاؤ کے نتیجے سے توانائی من میں جمع ہوتی ہے اس وقت پھر من کی حرکت کا پھیلاؤ (اسپنڈ) ہوتا ہے جو گذشتہ حالت کی مجتمع توانائی سے متغیر ہوتا ہے۔ اور من کا پھیلاؤ متغیر ہوا کی پیدائش ہے اس دوسری ترتیب کا پھیلاؤ اپنے اجتماع سے من کو متغیر کرتا ہے پھر توانائی سے تیسرے درجے کا پھیلاؤ اپنے نشو و نما سے من کو متغیر کرتا ہے۔ یوں ہی سلسلہ جاری رہتا ہے۔ توانائی کے تغیر کا عمل من کے پھیلاؤ سے ہر منزل پر توانائی کے پھیلاؤ کا نشو و نما ہے اور تمام متاخر حالتوں میں ایسا نشو و نما ہوتا ہے۔ یہ گھن اسپند کرم کہلاتا ہے۔ 225

---

[1] - چہارم - ۳۹ - ۱۴۔

[2] - چہارم - ۴۴ - ۱۳ - ۳۰۔

آکاش، وایو، تیج، اپ اور کشیتی ان تمام تن ماتراؤں (لطیف اجزا) کی تخلیق اسی ترتیب سے ہوتی ہے، اس کے بعد اہمکار اور بدھی اور پھر لطیف جسم (پری اشٹک) اس کے بعد برہمہ کا کائناتی جسم بنتا ہے اور من کی لاینفک اصل خواہش (واسنا) کے مطابق نشو ونما پاتا ہے تو ہم کو سب سے پہلے آکاش تن ماترا اس کے بعد آکاش تن ماترا اور توانائی کے پھیلاؤ سے وایو تن ماترا، اس کے بعد آکاش تن ماترا اور وایو تن ماترا اور تیسرے درجے کی توانائی کے پھیلاؤ سے، تیج، تن ماترا وغیرہ پیدا ہوتے ہیں، تن ماترا، اہمکار اور بدھی کے بعد لطیف جسم جو آٹھ اجزا سے مشتمل ہوتا ہے (پانچ تن ماترا، اہمکار، بدھی، اصل من) جو برہمہ کا پری اشٹک کہلاتا ہے اس سے برہمہ کا جسم پیدا ہوتا ہے اور برہمہ کے تخلیقی تخیل سے تمام ٹھوس مادہ اور صورت عالم کی باقی تمام چیزیں پیدا ہوتی ہیں۔ لیکن یہ جو کچھ بیان ہوا صرف خالص نفسی پیدا وار ہے، پس باطل ہے اور حتیٰ کہ سب مذہبی کتابیں، دیوتا، دیوی، اور وہ تمام کے تمام جو حقیقی سمجھے جاتے ہیں باطل ہی باطل ہیں۔

رشی کی منزل (جیون مکت)

اس نظام کی رو سے ایک شخص کی بقید حیات یا بعد موت دونوں صورتوں میں نجات حاصل ہو سکتی ہے اول الذکر صورت میں وہ سدیہ مکتا یا جیون مکتا کہلاتی ہے جیون مکت حالت وہ ہے جس میں تمام خواہشات (اپ گتیئی شنہہ) کو رشی فنا کر چکا ہوتا ہے گویا وہ گہری نیند (سوشپت وت) کی حالت میں ہو وہ مکمل ہوتا ہے اور خیال کرتا ہے کہ کوئی چیز موجود نہیں ہے وہ ہمیشہ باطنی آنکھ سے دیکھتا ہے اگرچہ وہ تمام چیزوں کو اپنی خارجی آنکھ سے دیکھ رہا ہو وہ اپنے اعضا سے جو طرف کام لیتا ہے وہ آئندہ کا منتظر

نہیں ہے نہ اس کو حال کی فکر ہے نہ ماضی کی یاد ہے۔ وہ سوتے ہوئے جاگتا ہے اور جاگتے ہوئے سوتا ہے وہ سب کام خارج میں کرتا ہوگا لیکن وہ باطن میں ان سے غیر متاثر رہتا ہے اور باطنی طور پر ان کاموں کو ترک کئے ہوئے ہے اسے کسی چیز کی خواہش نہیں ہے وہ آنند اور خوشی سے معمور ہے اس لیئے بالعموم ایک معمولی انسان کی آنکھ میں وہ عام طور پر خوش آدمی نظر آتا ہے لیکن درحقیقت اگرچہ سب کام کرتا ہے لیکن اس کو خود کسی قسم کا فریب نہیں ہے کہ وہ فاعل (تیاکت۔ کرتر تو۔ وبھرمہ) ہے۔ وہ نہ دشمنی نہ الم نہ جذبات نہ لذت کا ہیجان رکھتا ہے، وہ سب سے الگ تھلگ رہتا ہے خواہ لوگ اس سے برائی یا بھلائی کریں وہ اپنے طور پر ہر آدمی سے ہمدردی کرتا ہے وہ بچے کے ساتھ کھیلتا ہے، بوڑھے سے سنجیدگی سے بات کرتا ہے اور نوجوان کا پر لطف رفیق ہے وہ غمگین انسان کو دلاسا دیتا ہے اور اس کا ہمدرد ہے وہ عاقل، خوش اور سب سے محبت کرنے والا ہے جس سے ملتا ہے اس کو ان سے اپنی کوئی غرض نہیں خود نیک اعمال، نہ لطف اندوزی نہ گناہ کے کام کرنے والا، قید و نجات سے کوئی رغبت نہیں وہ تمام مظاہر کی کلی نوعیت اور جوہر کا حقیقی فلسفیانہ علم رکھتا ہے وہ اپنے اعتقاد میں راسخ ہے وہ تمام امور میں غیر جانبدار رہتا ہے خواہ وہ اچھے ہوں یا برے یا نہ اچھے نہ برے۔ لیکن ان بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ رشی کو یہ لاپروائی مستثنیٰ اور غیر فطری نہیں بنا دیتی اگرچہ وہ خود باطن میں غیر متاثر رہتا ہے تاہم وہ دوسروں کی خوشیوں میں شریک ہے۔ بچے کی طرح کھیلتا ہے اور تکلیف والوں کے رنج میں ان سے ہمدردی کرتا ہے[1]

جیون مکتی یا نجات شنکر کے نزدیک ایک ممکن حالت ہے۔ اگرچہ اس کی تصانیف سے نہیں معلوم ہوتا کہ اس لفظ کو اپنی کسی تحریر میں ظاہر کیا ہو۔

[1] ۔۔۔۔۔۔

۲۴۶

چھاندوگیہ کی بنا پر وہ کہتا ہے کہ علم صرف ان افعال کو فنا کرتا ہے ۶٬۱۴٬۲٬ کہ جن سے ابھی پھل حاصل نہیں ہوئے اور وہ فعل جن کے پھل شروع ہو گئے صحیح علم سے فنا نہیں ہو سکتے پس کوئی شخص ان کے اچھے برے اثرات سے نہیں بچ سکتا اور یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ حقیقی علم کی پیدایش کے بعد بھی جسم باقی رہتا ہے جب تک افعال کے اثرات جو پھل دے رہے ہیں لطفاً ندوری یا تکلیف سے ختم نہ ہو جائیں کبھی فنا نہیں ہو سکتے اس کی تشریح میں شنکر دو مثالیں دیتا ہے (۱) جیسے کمہار کا چاک پورے طور پر برتن ڈھل جانے کے بعد بھی گھومتا رہتا ہے پس اسی طرح جسم جو حقیقی علم کے حصول کے لئے ضروری ہے مزید تھوڑے عرصے تک باقی رہتا ہے گو علم طلوع ہو چکا ہو۔ (۲) جب ایک شخص کی آنکھ میں کچھ تکلیف ہو جس کی وجہ سے وہ ایک کی بجائے دو چاند دیکھتا ہے تو وہ ایک مدت تک بھی ایسا ہی کرتا ہے اگرچہ کہ اس کو یقین دلایا جائے کہ دو چاند نہیں بلکہ ایک چاند ہے۔ جب رشی کو صورت عالم کے التباس کا پختہ یقین ہو جاتا ہے پھر بھی التباس ہو سکتا ہے اگرچہ باطنی طور پر وہ غیر متاثر رہے[1] معلوم ہوتا ہے کہ اپنشدوں میں سے صرف مکتک اپنشد نے یوگ واسشٹھ سے استفادہ کیا ہے جس میں لفظ جیون مکتی آیا ہے جس سے مراد وہ رشی ہیں جو اس وقت تک زندہ ہیں جب تک ان کے اعمال پھل دیتے رہیں (پرارَبدھ۔ کرم) اور ختم نہ ہو جائیں اگرچہ[2] اس لفظ کا استعمال نہیں ہوا ہے لیکن یہ تصور قدرے قدیم ہے۔

ستھت پرگیہ کا تصور شریمد بھگود گیتا میں جیون مکت رشی کی حالت کو یاد دلاتا ہے ستھت پرگیہ (کامل عاقل) خواہشات نہیں رکھتا بلکہ اپنے آپ مطمئن رہتا ہے وہ نہ محبت کرتا ہے نہ خوف نہ غصہ نہ اضطراب نہ الم نہ سرور لذت بلکہ تمام پسندیدگیوں اور ناپسندیدگیوں سے قطعی الگ رہتا ہے

۲۴۷

[1] شنکر شاریرک بھاشیہ یا برہم سوتر ۴٬۱٬۱۵٬۱۹٬
[2] مکتک اپنشد ۱٬۴۲٬اور ۲٬۳۳٬۳۵٬۷۶۔

کچھوے کی طرح جو اپنے خول میں رہتا ہے وہ بھی تمام حسی معروضات سے خود کنارہ کش ہو جاتا ہے[1]۔ شریمد بھگود گیتا کے اس تصور کا حوالہ یوگ واسشٹھ میں دیا گیا ہے جو خود اپنے طرز میں اس کا خلاصہ ہے[2]۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یوگ واسشٹھ کے رشی کا تصور بھگوت گیتا پر ترجیح رکھتا ہے کہ یہاں رشی کو تمام لذات و آلام سے بالکل غیر متاثر رہتا ہے خواہ نکی ہو یا بدی تاہم وہ ہم سے بالکل الگ نہیں ہو جاتا۔ اگرچہ اس کو اپنی بھلائی میں کوئی دلچسپی نہیں ہے لیکن دوسروں کی خوشی سے خوش اور ان کی تکالیف سے ہمدردی وہ ہر حالت میں خوش رہتا ہے وہ بچہ ہے جبکہ بچوں کے ساتھ ہے، وہ سنجیدہ و فلسفی ہے جب فلسفی یا بوڑھوں سے کلام کرے۔ اگرچہ شریمد بھگود گیتا رشی میں ایسے اوصاف کا انکار نہیں کرتی ہے تاہم اُن کا ذکر بھی نہیں کرتی ہے اور رشی کی غیر جانبداری اور جھول کیفیت پر زور دیتی ہے لیکن یوگ واسشٹھ جیسا ابھی بیان ہوا ہے رشی کے اُن مخصوص پہلوؤں پر مساوی زور دیتی ہے وہ ہر چیز سے قطعی غیر تعلقی ہے لیکن سماج سے قطع تعلق نہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ ہر چیز میں شریک ہے اور اپنے دماغی توازن کو کسی صورت برباد نہیں کرتا یقیناً گیتا ہمیشہ سفارش کرتی ہے کہ بے تعلق انسان اچھے کاموں میں شریک ہو لیکن نقص یہ ہے کہ دوسروں کے ساتھ کامل اور مناسب دلچسپی جو وہ زندگی میں لیتا ہے اس کا یہاں فقدان ہے اگرچہ رشی باطنی طور پر جو کچھ کرتا ہے اس سے قطعی غیر متاثر رہتا ہے۔

یوگ واسشٹھ میں رشی نہ صرف اپنے کام کرتا ہے بلکہ بظاہر دوسروں کی لذتوں و غموں میں شریک رہتا ہے۔

یہ سوال کہ خود رشی اپنے اعمال کے اثرات کے ظلم سے بالا ہے بودھی حلقوں میں بھی اس سوال کو اٹھایا گیا تھا پس ہم کو معلوم ہے کہ کتھا دتوہ

[1] شریمد بھگود گیتا ۲، ۵۵-۵۸۔

[2] یوگ واسشٹھ چھٹا ۵۲-۵۸۔

میں یہ بحث آئی ہے کہ آیا رشی کو اس کی اپنی موت کے وقت سے پہلے مار ڈال سکتے ہیں۔ اور یہ کہا جاتا ہے کہ مجموعی ارادی اعمال کے پھل اٹھائے بغیر کوئی شخص نروان نہیں حاصل کر سکتا[1]۔ ایک قصہ دھمپاد شرح (جس کی ۲۲۸ تاریخ بموجب ای ڈبلیو برلنگم ۴۵۰ء ہے) میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک مہارشی موگ گل لان کو چوروں نے مار کر ٹکڑے ٹکڑے کر دیا اور اس کی ہڈیوں کو ایسا پیسا گیا کہ چاول کے دانے کے برابر باریک ہوگئیں ایسے مہ رشی کی اس قسم کی پراسرار موت نے اس کے شاگردوں میں شکوک پیدا کر دیے اس کی تشریح بدھ نے کی کہ یہ اس وجہ سے ہوا تھا کہ موگ گل لان دوسری حیات میں بدسرشت تھا اور اگرچہ وہ رشی ہوا لیکن اپنی بداعمالی کی سزا پانے سے نہ بچ سکا، جو اپنا پھل دینا شروع کر دی تھیں[2]۔ پس یہ رائے حاصل ہوئی کہ رشی کی حالت کے لئے جسم کا فنا ہونا ضروری نہیں بلکہ رشی کا درجہ حاصل کرنے کے بعد بھی جسم رکھ سکتا ہے کہ ان اثرات کو برداشت کرے جو ان افعال کے بدلے میں پھل دینے والے ہیں۔

مختلف ہندو نظامات جیون مکت کی حالت کے امکان کے بارے میں متفق نہیں ہیں پس نیائے کے نزدیک نجات یا اپورگ اس وقت حاصل ہوتی ہے جبکہ روح ان نو اقسام کی کیفیات سے بالکل الگ ہو جائے (ارادہ، دشمنی، لذت، الم، علم، کوشش، نیکی، بدی، اور اصلی جبلتیں)۔ جب تک ایسی جدائی واقعی نہ ہو نجات نہیں، یہ غور کرنا آسان ہے کہ بجز موت یہ نجات نہیں پس جب تک جسم ہے نجات ممکن نہیں[3]۔ نیائے سوتر ۴،۲،۴۲-۴۵ پر بحث کرتا ہوا واتسیاین جہاں وہ حواس کے ذریعے خارجی معروض کے

---

[1] کتھاوتو ۱۷، ۲۔

[2] بودھی قصے مصنفہ ای، ڈبلیو برلنگم جلد ۲ صفحہ ۳۰۴، اسی قصے کو جاتک ۵۲۲ کی تمہید میں دوہرایا گیا ہے۔

[3] تدایوم........اپ ورگہ۔ نیائے منجری صفحہ ۵۰۸۔

علم کے امکان پر بحث کرتا ہے اور کہتا ہے کہ نجات میں روح، جسم اور تمام حواس سے الگ ہو جاتی ہے اس لیے کسی علم کا امکان نہیں ہے اور یہ کہ سارے علم کی فنا کے ساتھ الم کا بھی آخری اور قطعی فنا ہو جاتا ہے[1]۔ ویشیشک کے نزدیک روح نیکی اور بدی کے پھلوں سے خالی ہے جو جسم اور حواس پیدا کرتی ہے جب نیکی و بدی کے پھل ختم ہونے کے بعد جسم فنا ہو جاتا ہے تو کرم کی تحلیل کے سبب کوئی نیا جسم پیدا نہیں ہوتا، پیدائش جسم کی پوری فنا یہ ہے کہ مثلاً جب تمام لکڑی جل جائے تو آگ بجھ جاتی ہے اسی طرح جسم کی عدم تخلیق کو موکش (نجات) کہتے ہیں[2]۔

پربھاکر کی بھی یہی رائے ہے پس شا لِک ناتھ، پربھاکر کی رائے کو اپنی پرکرن پنچیکا میں ظاہر کرتا ہے کہ نجات سے مراد جسم کا مطلق اور بالکل فنا ہونا ہے جو نیکی اور بدی کی وجہ سے ہے[3]۔ اس میں دشواری یہ ہے کہ یہ ممکن نہیں کہ لطف اندوزی اور الم سے تمام کرم پھل ختم ہو جائیں جو ازل سے جمع ہو رہے ہیں، وہ جو دنیاوی آلام اور لذات سے نفرت کرتا ہے جو کچھ نہ کچھ الم کی علامتوں سے مرکب ہیں، ایسا شخص نجات کے لیے کوشش کرتا ہے اور ایسے کام سے بچتا ہے جو ویدک احکام کے خلاف ہیں اور جو گناہ کا باعث ہیں اور گذشتہ افعال کے اچھے اور برے پھل کی تکلیف اور لطف اندوزی کو ختم کر ڈالتا ہے صحیح علم حاصل کرتا ہے اور خود کو بے جذباتی طمانیت، ضبط نفس، اور شہوانی خواہشات کے کامل ترک کے اخلاقی اوصاف سے آراستہ کرتا ہے اور آخر میں کرم کی تمام بالقوہ قوتوں کو ختم کر کے

[1] یساتت .... اُت پدیتے۔ نیائے سوتروں پرواتسائن کی شرح چہارم۔ ۲۔ ۴۳۔

[2] یتا .... موکشہ۔ نیائے منڈلی صفحہ ۲۸۳۔

پرشست پاد بھی لکھتا ہے "تدا .... موکش اِتی پرشست پاد بھاشیہ صفحہ ۲۸۲۔

[3] آتنیت .... موکش اتی۔ پرکرن پنچیکا صفحہ ۱۵۶۔

نجات پاتا ہے[1]۔ اس رائے سے اس زندگی کا ایسا اعلےٰ ترین حوالہ ملتا ہے کہ جب کوئی مزید کرم جمع نہ ہو رہے ہوں لیکن اس حالت کو موکش دوران حیات نہیں کہتے کہ ان کے نزدیک موکش سے مراد جسم کی کامل اور آخری غیر تخلیق ہے۔

بہر حال سانکھیہ کاریکا کے نزدیک جب صحیح علم حاصل ہو جاتا ہے (سمیگ گیان۔ ادھی گمہ) اور نتیجے کے طور پر کوئی بھی ان کرموں میں سے جو غیر معین پھل دیتے ہیں (انی یت۔ وپاک) جو ازل سے جمع ہیں پھل دینے کے قابل نہیں رہتے۔ گو جسم باقی رہ سکتا ہے لیکن وہ بے حس حالت میں ہوتا ہے۔ گویا وہ پرانی اودیا کی بنا پر ہے۔ جیسے کہ کمہار اپنے چکر سے کام لے چکا لیکن پھر بھی تھوڑی دیر تک چکر گھومتا رہتا ہے (چکر۔ بھرم وددھرت۔ شریرہ)[1]
لفظ جیون مکت نہ تو کاریکا میں نہ تتو کومدی میں نہ تتو وبھاکر میں استعمال ہوا ہے بہر حال سانکھیہ سوتر اس اصطلاح کا استعمال کرتا ہے اور واچسپتی کا ہم رائے ہے اور انہی وجوہ کو قبول کرتا ہے[2]۔ سانکھیہ سوتر بالخصوص پروچن بھاشیہ مندو یویک (ضعیف امتیاز) مدھیہ دیویک (وسطی امتیاز) دیویک نش پتی (کامل امتیاز) کے سہ گونہ تصور کو پیش کرتی ہے[3]۔ مندو یویک وہ منزل ہے کہ جس میں سوال کرنے

۲۵۰

---

[1]۔ ات نیت دیکھو صفحہ ۱۵۱۔

[2]۔ سانکھیہ کاریکا ۶۸ ' ۶۷ تتوکومدی نے اپنے ریمارکس کو چھاندوگیہ ۲ '۱۴ '۶ پر مبنی کیا ہے جیسا کہ شنکر نے برہم سوتر پر اپنی بھاشیہ میں کہا ہے نبی دھمر شرا اپنی تتو وبھاکر میں واچسپتی کی تتو کومدی کی شرح کرتا ہوا کہتا ہے وہ اپنی تائید میں منڈک اپنشد اور شریمد بھگوت گیتا ۴ ' ۳۷ پیش کرتا ہے۔

یوگ واسشٹھ کی اس عبارت کا مقابلہ کرو گھما نہ واسنا بسیہ پنر گیان و رجتا۔

[3]۔ سانکھیہ سوتر ۳ ' ۷۷ ' ۸۴۔

[4]۔ ″ ″ ۳ ' ۷۷ ' ۸۴۔

والے نے امتیاز مطلوبہ حاصل نہیں کیا ہے کہ پرکرتی اور پرش کے مابین کیا اختلاف ہے لیکن اس کے حصول کا کوشاں ہے۔ مدھیہ ویویک منزل جیون مکت کی حالت ہے لیکن یہ اسم پرگیاتا کی حالت ہے وہ حالت جس میں ابھی تک موضوع و معروض کا امتیاز اور کامل امتیاز باقی ہے آخری منزل ویویک نش پتی ہی اسم پرگیاتا کی حالت ہے جہاں موضوع و معروض کا علم باقی نہیں رہتا ہے پس اس منزل میں مسرت اور الم کا کوئی تخیل نہیں ہو سکتا (بدھیہ تخیل لانے والے کرم۔ پراربدھ کرم) یا پرشش پر ان کا انعکاس نہیں ہو سکتا۔

اس موضوع کے عام نتیجے سے یوگ سانکھیہ سے متفق ہے وہ شخص جو نجات کے قریب ہو جاتا ہے وہ نوعیت ذات کے بارے میں شکوک نہیں کرتا ہے اور خود اپنی ذات کو حیات نو بخشتا ہے اور امتیاز کرتا ہے کہ اب وہ اپنی نفسیات سے بالکل جدا ہے لیکن ابھی قدیم ارتسامات اور جبلتوں کی خراب جڑیں باقی ہیں تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے حقیقی امتیازی علم کے بہاؤ کے اوقات میں کبھی کبھی دوسری معمولی و قوفی حالتیں پیدا ہو جاتی ہیں جیسے "میں ہوں" "میں واقف ہوں" "میں واقف نہیں ہوں" چونکہ قدیم ارتسامات کی جڑیں جل چکی ہوتی ہیں یہ موقتی و قوفی احوال نئے ارتسام نہیں پیدا کر سکتے۔ وقوف کے عام ارتسام (گیان سنسکار) اس وقت رہتے ہیں جب تک چت بالکل فنا ہو جائے بات یہ ہے کہ غیر شعوری ارتسامات کی کائنات کی جڑیں فنا ہونے کے بعد اور معمولی و قوفی احوال کے موقتی ظہور کے بعد گویا کہ وہ باقی اجزا ہیں جن کو پرانے ارتسامات نے پیدا کیا ہے اور جن کی جڑیں ابھی جل چکی ہیں یہ معمولی و قوفی احوال گذرنے والے سایے کی طرح ہیں جن کی کوئی اصل نہیں ہے وہ اور ارتسام نہیں پیدا کر سکتے اور رشی کی قید کا باعث نہیں ہو سکتے اس حالت سے جب رشی کو ترقی ہوتی ہے تو وہ ارتکاز کے اعمال سے بھی لاپروا ہو جاتا ہے صرف امتیازی علم رہتا ہے یہ حالت سمادھی

۲۵۱

دھرم میگھ کہلاتی ہے اس منزل پر جہالت کی جڑیں اور دوسری رکالیف بالکل برباد ہو جاتی ہیں ایسی حالت میں گورشی زندہ رہتا ہے (جیون اد) لیکن نجات یافتہ ہوتا ہے (دی مکت) اس سے آخری منزل کامل نجات کی حالت ہے (کیئیوَ لیہ) جب کہ چت پرکرتی کی طرف دوبارہ واپس ہو جاتا ہے اور پھر پرش کو کبھی حاصل نہیں کرتا[1]

متاخر مصنف ودیارنیہ نے اس موضوع پر ایک کتاب لکھی ہے جو جیون مکتی دیویک کہلاتی ہے[2] اسکے پانچ باب ہیں پہلے باب میں وہ ان مستند اساتذہ کا ذکر کرتا ہے جو جیون مکتی کی تائید میں ہیں۔ دوسرے باب میں میلانات کی جبلی جڑوں کی نوعیت فنا سے بحث کرتا ہے تیسرے میں من کی فنا سے چوتھے میں آخری غایت جس لئے کہ جیون مکتی درکار ہے پانچویں میں ان ذہنوں کے خصوصیات اور نوعیت بیان کرتا ہے جنھوں نے جیون مکتی عقل اور صحیح علم کے ذریعے حاصل کی ہے (وودوت سنیاس) اور جو اگرچہ زندہ رہے لیکن دنیا کو چھوڑ دیا تھا۔ یہ کتاب ایک درسی تالیف ہے جو مختلف ماخذوں پر مبنی ہے نہ کہ فلسفیانہ تصنیف جس میں موضوع کی خود اس کی خوبیوں کی بنا پر بحث کی گئی ہو۔ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے یوگ واسشٹھ سے استفادہ کیا ہے اور دوسری تصانیف کے بھی اس مضمون سے متعلق فقرے دیتا ہے یہ تصانیف ذیل ہیں برہید آرنیک اپنشد، میتری براہمن کہول براہمن، شتاریر براہمن۔ جابال براہمن کٹھ ول لی، گیتیا، بھاگوت، برہسپتی سمرتی،

---

[1] ۔ یوگ سوتر اور ویاس بھاشیہ ۴، ۲۹، ۳۲ -

[2] ۔ میرا ایسا خیال ہے کہ یہ ودیارنیہ اس ودیارنیہ سے بعد ہوا ہے جس نے پنچ دشی لکھی ہے اس لیے کہ پنچ دشی کے باب برہمانند کے حوالے اس میں پائے جاتے ہیں (باب دوم صفحہ ۱۹۵ و ۱۹۶ جو کھمبہ ایڈیشن) اس میں نے جو پہلی جلد میں پنچ دشی کے ودیارنیہ اور مصنف جیون مکتی دیویک کو ایک ہی شخص کہا تھا۔ میری غلطی تھی جسلد پہلی (صفحہ ۴۱۹)۔

سوت سمہتا، گوڑپاد کاریکا، شنکر بھاشیہ برہم سوتر، پنچ پادیکا، شوپران، تیرت تری اے براہمن، یوگ سوتر، نیش کرم دو دھی، گوشی تکی، بن جدشی، انتر یامی براہمن، ویاس بھاشیہ، برہم اپنشد، تصانیف یم، براشر، بودھاین، میدھاتی تھی، وشوادپ اچاریہ وغیرہ۔

اس کے نزدیک جذبوں اور خواہشوں (ورکتی) کا عدم میلان دو قسم کا ہے شدید (تی ور) اور شدید تر (تی ور تر) شدید ورکتی وہ ہے جس میں انسان اس زندگی کی کسی چیز کی خواہش نہیں کرتا اور شدید ترین ورکتی وہ ہے جس میں انسان تمام آیندہ حیاتوں کی خواہشوں کو ختم کرتا ہے[1]۔ اس کے ثبوت کے لئے ودیارنیہ سخت تکلیف اٹھاتا ہے اور مذہبی کتب کے حوالے دیتا ہے کہ تیاگ (سنیاسی) کی یہ دونوں قسمیں ممیز ہیں گو ایک دوسری میں نشو ونما پاسکتی ہیں[2]۔ جیون مکتی کی نوعیت میں ودیارنیہ یوگ واسشٹھ نقطۂ نظر کی پیروی کرتا ہے اگرچہ دوسری

۲۵۴

---

[1] ۔ اگر تارک دنیا عام خواہشات رکھتا ہے وہ ہمس کہلاتا ہے اگر وہ نجات کا خواہاں ہے تو پرم ہمس کہلاتا ہے ان کے کردار کا نصاب براشر سمرتی اور جیون مکتی دیویک ۲، ۲ میں ملتا ہے جب ایک شخص صحیح علم کے حصول کے لئے دنیا ترک کرتا ہے وہ دیوی دشا سنیاس (ترک برائے خواہش علم) کہلاتا ہے جو ودوت سنیاس (ترک عاقل) سے ممیز ہے۔ وہ لوگ جنھوں نے علم حاصل کر لیا ہے۔ موخرالذکر قسم سنیاس وہ ہیں جنھوں نے جیون مکتی حاصل کی ہے۔

[2] ۔ ودیارنیہ کہتا ہے کہ ارونیکو پنشد دیویدشا سنیاس کی سیرت وکردار کو بیان کرتا ہے کہ اُس کے پاس ڈنڈا، کمر پہ لپیٹنے کا کپڑا، ارنیک اپنشد اور دوسرے اپنشدوں کی تکرار کرے پرم ہمسو پنی شنت میں مذکور ہے کہ ودوت سنیاس کا کردار وسیرت یہ ہو جس میں اپنشدوں کی تکرار کی ضرورت نہیں ہے چونکہ ایسا آدمی برہمہ کے علم میں قوی و مستقل ہوتا ہے ترک دنیا کی دو اقسام کی آخری منزلوں میں یہ فرق ہے (جیون مکتی دیویک ۱، ۲۰، ۲۴)۔

مذہبی کتب کے حوالے اس کی تائید میں دیتا ہے۔ بے جسم (وودیہہ مکتی) نجات کے بارے میں یوگ واسشٹھ کی عبارتوں کے حوالے دیتا ہے کہ جب تمام جبلی اصلی جڑ میں (واسنا کشے) خواہش کی فنا ہو جائیں اور صحیح علم (تتو گیان) نتیجے کے طور پر پیدا ہو اور من (منوناش) فنا ہو جائے تو جیون مکتی حاصل ہوتی ہے علم صحیح کے سبب الفت اور جذبات کے ظاہری اشکال جیون مکتی کو نقصان پہونچا نہیں سکتے جیسے ایک سانپ ہے جس کے زہر کے دانت نکلوا دئے گئے ہیں وہ کسی کو کاٹے تو ضرر نہیں پس وہ یاگیہ ولکیہ کی مثال دیتا ہے جس نے بددعا دے کرشا کلیہ کو مار ڈالا تھا تاہم اس کو اس سبب سے تکلیف نہیں اٹھانی پڑی چونکہ وہ جیون مکت تھا جو غیر حقیقی عالم کے بارے میں اپنے علم میں قوی تھا پس اس کا غصہ اصلی غصہ نہ تھا جو جذبات جبلی میں جڑ رکھتا ہے بلکہ اس کی محض صورت (آبھاس) تھی۔[1]

پرش کی قوت اختیار

ایک خاص خصوصیت یوگ واسشٹھ کی یہ ہے کہ وہ اختیار اس کے کثیر امکانات اور گذشتہ کرموں کی قید اور قیود کو توڑنے کی اس کی قوت پر اصرار کرتی ہے یوگ واسشٹھ میں پورش کی یہ تعریف ہے کہ وہ نفسی اور مادی مشقتیں ہیں جو خاص مشاورتی طریقوں پر کی جاتی ہیں (سادھو پدشٹ مارجین) اس لئے کہ صرف ایسے ہی افعال کامیاب ہو سکتے ہیں[2] اگر ایک شخص کسی چیز کے حصول کی خواہش رکھتا ہے اور مناسب طور پر اس کے مطابق کام کرتا ہے تو وہ یقیناً اس کو حاصل کرے گا اگر وہ بیچ راستے سے

۲۵۲

[1] ۔ جیون مکتی دیویک صفحات ۲۸۳ تا ۲۸۶۔
[2] ۔ یوگ واسشٹھ۔ دوم۔ ۴۔ ۱۱۔

چھوڑ نہ بھاگے[1]۔ پورش کی ادو قسمیں ہیں سابقہ حیات کے (پراکتن) اور حالیہ زندگی کے (آئی ہیک) حال کے پورش سے سابقہ پورش پر غلبہ حاصل کیا جاسکتا ہے[2] یوں سابقہ زندگی کے کرم حالیہ زندگی کے کرم سے ہمیشہ برسرپیکار رہتے ہیں اپنی اپنی قوت کی بنا پر وہ آپس میں ایک دوسرے پر غلبہ پاتے ہیں صرف یہ ہی نہیں ہے بلکہ ایک شخص کی کوشش دوسرے شخص کی کوششوں سے برسرجنگ رہتی ہیں اور ان دونوں میں جو زیادہ قوی ہوتا ہے وہی نتیجہ ہوتا ہے[3]۔ قوی اور مستقل ہمت اور سچے ارادے سے اس زندگی کی کوششیں سابقہ اعمال کے اثرات پر فتح پاسکتی ہیں اور یہ خیال تو دل سے نکال دینا چاہئے کہ سابقہ کرموں کے اثر سے فلاں شخص ایسی زندگی بسر کرتا ہے اس لئے کہ سابقہ حیات کی کوششیں حال کی مرئی کوششوں کے مقابلے میں قوی نہیں ہوتیں۔

درحقیقت تمام کوشش مذہبی کتب کے حکم کے موافق ہونی چاہیئے، یہ یقینی ہے کہ ہمیشہ ایک حد ہوتی ہے جس سے آگے بڑھنے کی کوشش ناممکن ہے پس یہ ضروری ہے کہ مذہبی کتب کے احکام کی پیروی کرتے ہوئے مناسب احتیاط کوشش میں ملحوظ خاطر رہے۔ اچھے دوستوں کی صحبت اختیار کریں، اچھے کردار سے وابستہ رہیں چنانچہ محض بے تکی کوششیں[4] یا وہ کوششیں جو غلط راستے پر کی جائیں ان سے اچھے نتائج پیدا کرنے کی توقع نہیں ہوسکتی اگر ایک شخص اپنے ارادے کو جدوجہد میں لگاتا ہے اور اپنی کوششوں سے صحیح راستے پر چلتا ہے وہ ضرور کامیاب ہوگا، تقدیر کوئی چیز نہیں ہے (دَیْو) جو ایک جدا قوت کے طور پر موجود ہو وہ تو ان دوسرے افعال کی قوت کے ساتھ جاری رہتی ہے جو اس زندگی میں کئے جاتے ہیں پس

۱۔ یوگ واسشٹھ دوم۔ ۴۔ ۱۲۔
۲۔ " " دوم۔ ۴۔ ۱۷۔
۳۔ " " دوم۔ ۵۔ ۵،۷۔
۴۔ " " دوم۔ ۵۔ ۱۵۔

زبردست جد و جہد سے سابقہ زندگیوں کے فعلوں کی قوت کو فنا کر دینا ممکن ہے جو بہت سے برے نتائج کی طرف لے جانے والی ہو سکتی ہیں جہاں بجد کوشش یا بڑی قوت سے کام ہوتا ہے وہیں فتح ہوتی ہے یہ سارا سوال کہ آیا گذشتہ حیات کا دیو کامیاب ہوگا یا اس زندگی کا پورش فتح پائے گا یہ تو ان دونوں کی نسبتی قوت پر منحصر ہے اور اگر دیو کا کوئی حصہ اس زندگی میں مخالف سمت کی طرف کی ہوئی جد و جہد سے کمزور ہو جائے تو وہ دیو کا حصہ فطرۃً معدوم ہو جاتا ہے وہ شخص جو خیال کرتا ہے کہ تقدیر ہی مقدم ہے اور اس لئے کوئی مناسب کوشش نہیں کرتا کہ بری تقدیر پر غلبہ پائے تو یہ مثال اس جانور کی طرح ہے جو خدا یا تقدیر کے رحم و کرم پر رہنا چاہتا ہے جو اس کو جنت میں لیجائے یا دوزخ میں ڈال دے۔ تمام کوششوں کی جد و جہد کا مقصد جو اس زندگی میں ہے وہ اسی تقدیر یا دیو کی قوت کو تباہ کرنا ہے اور خود ایسی پرزور کوشش کرنا ہے کہ زندگی کا اعلےٰ مقصد حاصل ہو جائے۔

۲۵۴

یوگ واسشٹھ نہ صرف یہ تسلیم کرتی ہے کہ پورش فتح پا سکتا ہے اور دیو کو فنا کر سکتا ہے بلکہ وہ تو اس انتہا پر پہنچی ہے کہ دیو سے انکار ہی کر دیتی ہے اور اس کو محض فریب کہتی ہے اور صاف صاف کہتی ہے کہ واقعاً اس کا وجود نہیں ہے پس یہ کہا گیا ہے کہ کوشش اور جد و جہد خود کو بطور حرکت فکر (سم ویت اسپند) حرکت من (منہ اسپند) اور حرکت حواس (اندریا) ظاہر کرتی ہے دماغی عارضہ یا چیتس کی حرکت کے پیچھے پیچھے فکری حرکت ہوتی ہے جسم اسی کی مناسبت سے حرکت کرتا ہے اور اسی طرح کی مسرت یا الم ہوتا ہے۔ اگر یہ نقطۂ نظر صحیح ہے تو دیو کہیں نظر نہیں آ سکتا اور مناسب تو یہ کہنا ہوگا کہ کہیں دیو نہیں ہے اور جہاں کہیں کوئی کامیابی ممکن ہوتی ہے تو وہ ہمیشہ مسلسل قوی کوشش و ارادے سے ہوتی ہے جو خود اپنے آپ قائم ہے یا شاستر کے مطابق یا استاد کی ہدایات کے موافق عمل میں لائی جاتی ہے[1]۔

---

[1] یوگ واسشٹھ دوم۔ ۷۔ ۱۱۔

ہم سب کو چاہیے کہ نیکی کرنے کی کوشش کریں اور اپنے نفوس سے بدی کو دور کریں۔ تمام برہان سے جو ہمارے اختیار میں ہیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ قوی عمل ارادہ اور کوشش اپنے مقصد کو حاصل کرتی ہے کوئی چیز اصلی دیو سے متاثر نہیں ہوتی دیکھو کھانے کی کوشش سے بھوک کی سیری ہوتی ہے صرف صوتی عضو کی کوشش سے کلام حاصل ہوتا ہے صرف پاؤں اور ان کے مطابق عضلات کی کوشش سے ایک انسان چل سکتا ہے پس ہر چیز ذاتی کوششوں سے متاثر ہوتی ہے جبکہ شاستر کی امداد لائق مشیروں یا استادوں کی تائید سے ہدایت پائے اب رہا دیو وہ تو فریب ہے کبھی کسی شخص نے اس کا تجربہ نہیں کیا نہ وہ کسی حواس سے محسوس کیا جاتا ہے کوششوں کی ماہیت لازماً اہتزازی ہے ایک شخص ہرگز توقع نہیں کر سکتا کہ ایسی حرکت بے صورت اور بے حس دیو سے نامزد ہو جو محض تخیلی ہے اور ہرگز ثابت نہیں ہوتا مرئی کوششیں تمام محسوس ہوتی ہیں۔ اور ان کا فوری ادراک ہو سکتا ہے۔ اگر یہ مانا جائے کہ دیو موجود ہے تو کس طرح یہ فرضی بے صورت (اَمُورت) وجود اس سے اتصال پا سکتا ہے۔ وہ لوگ محض بیوقوف ہیں جو دیو کے وجود کا تصور کرتے ہیں اور اس پر بھروسا کرتے ہیں اور تباہ ہو جاتے ہیں اس کے برعکس وہ جو سورما اور عاقل ہیں ہمیشہ اپنے اعلے مقصد کو کوشش سے حاصل کرتے ہیں[1]۔ ۲۰۰

رام وسشٹھ سے (دوم - ۹) میں کہتے ہیں کہ تمام لوگ دیو کے وجود کو مانتے ہیں اور اب دریافت کرتے ہیں کہ اگر اس کا وجود نہیں ہے تو یہ کس طرح تسلیم کیا جاتا ہے اور آخر اس کا مفہوم کیا ہے اس کے جواب میں وسشٹھ کہتے ہیں کہ جب کوئی کوشش (پرش) پھل دیتی ہے یا ناکام رہتی ہے اور اس سے اچھا یا برا نتیجہ نکلتا ہے تو لوگ کہہ دیتے ہیں کہ یہ دیو ہے۔ کوئی دیو نہیں ہے یہ محض خلا ہے جو نہ کسی کی مدد نہ مزاحمت کر سکتا ہے کوئی کام کرنا ہو تو

[1] یوگ واسشٹھ دوم - ۸ - ۱۶۔

لوگ اس کا ایک خاص تصور رکھتے ہیں اور جو خاص ارادہ رکھتے ہیں اور ایک خاص طریقے سے عمل کرنے سے کامیابی یا ناکامی ہوتی ہے ان تمام چیزوں کو معمولی لوگ دیئو سے منسوب کر دیتے ہیں اس کا تو فقط نام ہی نام ہے اور صرف اطمینان کی خاطر یہ لفظ کہا جاتا ہے۔ سابقہ حالیت کے جبلی اصلی میلانِ (واسنا) کرم کی صورت اختیار کرتے ہیں ایک شخص اپنی واسنا کے موافق کام کرتا ہے اور واسنا کے ذریعے اپنے مقصد کو حاصل کرتا ہے واسنا اور کرم ایک ہی وجود کے بالقوہ اور واقعی احوال ہیں پس کرم کا دوسرا نام دیئو ہے جو قوی خواہش سے پھل دینے کے لئے انجام دیا جاتا ہے اس طرح کرم وہی ہے جو واسنا ہے اور واسنا من ہے اور من فاعل یا شخص (پرش) ہے پس دیئو کوئی جدا وجود کے طور پر پرش سے مختلف نہیں ہے اور یہ سب مراوف ایک ہی ناقابل بیان وجود کے ہیں من جو کام کرنے کی کوشش کرتا ہے اس کو اپنے آپ کر لیتا ہے یہ اس کے مساوی ہے کہ گویا دیئو نے انجام دیا۔ ہمیشہ من میں دو ممیز طبقے واسنا کے ہوتے ہیں ایک اچھے دوسرے برے عمل کی طرف یہ ہمارا فرض ہے کہ پہلے کو دوسرے کے خلاف مشتعل کریں تاکہ دوسرا مغلوب ہو اور پہلا غالب چونکہ انسان بالطبع آزاد فعلی توانائی کا ماخذ ہے یہ کہنا بے معنی ہے کہ وہ کسی چیز سے معین ہو سکتا ہے بجز وجود کے۔ اگر یہ مانا جائے کہ کوئی دوسرا وجود اس کو معین کرتا ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کوئی دوسری چیز اس وجود کو معین کرے گی اور یونہی سلسلہ جاری رہے گا[1] پس انسان آزاد ماخذ فعلیت ہے اور جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی فعلیت محدود ہے تو یہ اس کا ایک رخ ہے جس پر وہ اپنی نیکی کے پہلو کو مشتعل کر کے غلبہ حاصل کر سکتا ہے ہندو ادب میں پرشش کار اور کرم کا تخیل لاثانی معلوم ہوتا ہے۔

۲۵۶

[1] یوگ واسشٹھ دوم۔ ۹-۲۹۔

پران اور اس کا ضبط

نفس (چت) جو اپنے آپ کو اپنے احوال (ورتی) میں تبدیل کرتا ہے دو وجہ سے ایسا کرتا ہے۔ جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ دو بیج کی طرح ہے ایک تو پران کا اہتزاز (پری اسپند) ہے دوسرے قوی اور گہری بیٹھی ہوئی خواہشات اور میلانات (وررتھ۔ بھاونا) پر مشتمل ہے[1]۔ جب پران جنبش کرتا ہے تو وہ اعصاب میں سے گذرتا ہے (نادی۔ سم سپرشنو دیہ تا) اس وقت نفس اپنے فکری اعمال (سمو یدن ئیہ) سے معمور نظر آتا ہے لیکن جب پران رگوں کی گہرائی میں ساکت رہتا ہے (شرا۔ سرنی۔ کوٹ رے) تو نفس کا ظہور نہیں ہوتا نہ اس کے اعمال اور وقوفی وظایف فعل کرتے ہیں[2]۔ پران کی یہ جنبش (پران۔ سپند) چت کے ذریعے ہوتی ہے اور صورت عالم کو عدم سے وجود میں لاتی ہے پران کی حرکت روکنے سے مراد تمام وقوفی وظائف کا خاتمہ ہے اور پران کی جنبش سے وقوفی وظیفہ لٹو کی طرح (دیٹا) حرکت میں آتا ہے جس طرح لٹو کو چلاتے ہیں تو وہ گھومنے لگتا ہے۔ پس پران کی حرکت سے علم ظاہر ہوتا ہے اور علم کی رفتار کو روکنے کے لئے پہلے علت علم کو روکنا چاہیئے۔ جب چت باطنی حس میں بیدار ہو اور تمام خارجی وقوفی فعلیت موقوف ہو جائے تو ہم کو حالت برتر حاصل ہوتی ہے۔ پس چت کو فنا کرنے کے لئے یوگی پران کو پرانایام (سانس کا قابو میں لانا) اور مراقبے (دھیان) سے خاص ہدایات کے تحت قابو میں لاتے ہیں[3]۔

---

[1] یوگ واسشٹھ پانچواں ۹۱/۱۴۔

[2] میں نے شرا کا ترجمہ رگیں کیا ہے اگرچہ مجھے ایسا کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہے اس لئے کہ رگوں اور شریان میں اس زمانے میں کوئی فرق نہیں معلوم تھا۔

[3] یوگ واسشٹھ ۵/۹۱ و ۲۷-۲۰۔

واسنا اور پران اسپند میں بیحد قریبی تعلق ہے۔ واسنا پیدا ہوتی ہے اور فعلیت پران اسپند میں آتی ہے اور پران اسپند واسنا سے حرکت میں آتا ہے جب قوی خیال سے اور حال و ماضی کے بغیر کسی خاص تذکرے کے اشیا خود اپنی سمجھی جاتی ہیں مثلاً جسم، حواس، انانیت وغیرہ تو ہم اس کو واسنا کہتے ہیں اور وہ لوگ جو عقل نہیں رکھتے ہمیشہ واسنا کے استحضارات کو بلا پس وپیش حقیقی سمجھتے ہیں چونکہ واسنا اور پران اسپند دونوں چت کے ظواہر کی اصل وعلت ہیں اور پران اسپند سے ان کا تعلق بیج اور شاخ (بیجَ انکروت) کا ہے۔ پران اسپند سے واسنا اور واسنا سے پران اسپند ہے معروض علم خود علم میں لا ینفک ہے علم کی فنا سے معروض فنا ہوتا ہے [1]

۲۵۷

یوگ واسشٹھ میں پران کو ارتعاشی فعلیت (سپند شکتی) کہا گیا ہے جو جسم کے اوپری حصے میں ہے اور اپان وہ ارتعاشی فعلیت ہے جو جسم کے نچلے حصے میں ہے ایک فطری پرانایام بیداری اور خوابی حالتوں میں جاری رہتا ہے۔ قعر قلب سے پران کا ذہنی تیز رفتار میلان باہر کی طرف ریچک کہلاتا ہے اور اندر کی طرف آنے والی اپان کی فعلیت پورک کہلاتی ہے (دوادش انگلی) اپان کی ایک کوشش کے رو کنے اور دوسرے پران کی کوشش کے جاری رہنے کے مابین وقفے کو کمبھک کی منزل کہتے ہیں۔ بڑا مقدس کو ایھو شنڈ جو بڑی طویل عمر کا خیال کیا گیا ہے۔ وسشٹھ کو ۶، ۲۴ میں پران کے مضمون پر تعلیم دیتا ہے وہ جسم کو مکان اور انانیت (اہنکار) کو مالک مکان سے مشابہت دیتا ہے، یہ فرض کیا گیا ہے کہ وہ تین ستون پر کھڑا ہوا ہے [2] جس کے نو دروازے ہیں۔ (سات سوراخ سر میں اور دو نیچے)۔ شریان سے مضبوطی کے ساتھ (سنایو)

---

[1] یوگ واسشٹھ۔ پانچواں ۹۱- ۶۶- ۶۷-

[2] تری پرکار مہاستھونم۔ (چھٹا۔ ۲۴۔ ۱۴) شارح کہتا ہے کہ تین ستون سے مراد ہندی طب کے تین ابتدائی وجود یعنی وایو (ہوا)، پت (صفرا)، اور کپھ (بلغم) میں جسم کے تین حصوں کو تین ستون سمجھتا ہوں۔ کھوپری، دھڑ، اور ٹانگیں۔

ٹھیک لگے ہوئے ہیں یہ بطور مضبوط کرنے والے سامان کے ہیں جن کو خون گوشت اور چربی سے مضبوط کیا گیا ہے اس کے دو طرف دو ناڑی ہیں جو ایڑا اور پنگلا کہلاتی ہیں جو حالت سکون و غیر ظاہر میں رہتی ہیں ایک اور گوشت اور خون کی (ینتر) تین دو گنے کنول کی صورت میں ہے (پدم ٹگیم تریہ) ان میں پائپ لگے ہوئے ہیں جو نیچے اوپر پھیلے ہوئے ہیں اور ان کی پنکھڑیاں ایک دوسرے پر بند ہوتی ہیں (اَبھونیہ۔ ملت۔ کومل۔ سدل) جب آہستہ آہستہ ہوا سے بھر جاتی ہیں تو پنکھڑیاں حرکت کرتی ہیں اور پنکھڑیوں کی حرکت سے ہوا بڑھتی ہے اور یوں ہوا بڑھ کر نیچے اوپر پھرتی ہے اور مختلف مقامات پر گردش کرتی ہے تو یہ پران اپان سمان کہلاتی ہے۔ یہ قلب کے کنول کی سہ گونہ مشینری ہے (ہرت۔ پدم۔ ینتر۔ تری نیئے) جس سے کہ تمام پران کی قوتیں عمل کرتی ہیں اور نیچے اوپر چاند کی کرنوں کی طرح پھیلتی ہیں، وہ خارج ہوتی ہیں، واپس ہوتی ہیں رکتی ہیں، داخل ہوتی ہیں اور گردش کرتی ہیں۔ جس ہوا کا مقام دل ہے وہ پران کہلاتی ہے اس کی قوت سے آنکھوں کا جنبش کرنا، چھونا، ناک کے ذریعے سانس لینا، کھانا ہضم کرنا اور گفتگو کرنے کی قوت کا پیدا ہونا ہوتا ہے[1]۔ ہوا کی پران والی لہر سانس کو خارج کرتی ہے (ریچک) اور اپان ہوا کو اندر داخل کرتی ہے (پورک) اور دونوں عمل کے درمیان وقفہ کمبھک کہلاتا ہے اگر پران اور اپان روک دیے جائیں تو کمبھک برابر جاری رہتی ہے لیکن پران کے تمام وظائف اور جسم کا قیام، چت کی بنا پر ہے[2]۔ اگرچہ پران اپنی حرکت میں جو وہ جسم میں کرتا ہے

۲۸۸

[1] یوگ واسشٹھ ۶، ۲۴۔ اس سلسلے میں یہ عجیب بات قابل غور ہے کہ سارے ایور ویدک ادب میں کوئی واضح فقرہ نہیں ہے جس سے سانس کے عمل کی ایسی تشریح ہوتی ہو۔ پوپ پھس یا پھیپھڑے صرف سشرت سمہتا میں مذکور ہیں لیکن ان کے اعمال اور طریقہ ہائے عمل کا ذکر نہیں ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پھیپھڑوں کے ہوا لینے کے وظائف کی تحقیقات دوسرے مختلف مذہب نے کی جو طبی مذہب سے الگ تھا۔

[2] یوگ واسشٹھ ۶، ۲۵، ۶۱۔۷۴۔

ہوا کی لہروں سے وابستہ ہے مگر اس کی حقیقت سوائے اس کے کچھ نہیں ہے کہ وہ فکری فعالیت کی ارتعاشی فعالیت ہے اور یہ دونوں آپس میں ایک دوسرے پر عمل اور ردعمل کرتے ہیں اگر جسم کی ارتعاشی فعالیت کو روک دیا جائے تو فکری فعالیت رک جائے گی اور اس کے برعکس بھی، پس سپندنرود سے ہم کو پران نرودھ حاصل ہوتا ہے اور پران نرود سے سپندنرود حاصل ہوتا ہے یوگ واسشٹھ[۳] ۳۱ ، ۱۳ میں وایو کو ارتعاشی وجود کہا گیا ہے۔ (سپندو تے یت منہ تدوالیہ) ۵ ، ۸ ، میں کہا گیا ہے کہ چت اور حرکت درحقیقت ایک ہی ہیں ان میں جدائی نہیں ہو سکتی جیسے برف اور اس کی سفیدی ایک فنا ہو تو دوسری بھی فنا ہو جاتی ہے۔ چت کے فنا کے دو طریقے ہیں ایک یوگ کا طریقہ جو نفسی احوال کا فنا ہے دوسرا طریقہ صحیح علم ہے، جیسے کہ پانی زمین کی درزوں میں جاتا ہے یوں ہوا جسم میں ناڑیوں کے ذریعے حرکت کرتی ہے جو پران کہلاتی ہے اور دوسرے مختلف کاموں کی وجہ سے اپان وغیرہ کہلاتی ہے لیکن چت سے مماثل ہے پران کی حرکت سے چت کی حرکت ہے اور اسی سے علم ہے، پران کی حرکت کو قابو میں لانے کے لئے یوگ واسشٹھ میں متعدد صورتیں نصیحت کے طور پر بیان کی گئی ہیں یہ تو مانی ہوئی بات ہے کہ جب انسان کا دل کسی مضمون پر توجہ کرتا ہے یا مقررہ عادتوں سے لمبے لمبے سانس لیتا ہے جو دھیان میں لازم ہے یا سانس کو اچھی طرح خارج کرتا ہے یا سانس کو روک کر کمبھک کو مستقل کرتا ہے یا اندرونی ہوا کے راستے کو روکتا ہے کہ زبان کی نوک کو تالو سے لگائے[۱] یا مزید دو بھوؤں کے درمیان ٹکٹکی لگاتا ہے کہ نفس یا خیالات کو مرتکز کر سکے تو ان تمام اعمال سے صحیح علم فوراً ظاہر ہوتا ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ پران کی فعلتیں بالکل رک جاتی ہیں۔

پروفیسر مکڈانل ویدک انڈکس[۲] جلد ۲ میں پران پر لکھتے ہوئے کہتے ہیں کہ پران سے مراد "سانس" ہے یہ ایک لفظ بیحد مبہم علامت کا ویدک ادب میں ہے۔

۲۵۹

---

۱ - یوگ واسشٹھ ۔ پانچواں ۔ ۸ ، ۲۵ ۔

۲ - اس سلسلے میں یہ بات غور طلب ہے کہ یہاں پر پرانام یام کی بہت سی صورتوں کا ذکر

لیکن میرا جواب یہ ہے کہ ان کا خیال صحیح نہیں ہے۔ محدود معنی میں پران ضروری ہوا ہے اور یہ ہوائیں پانچ شمار کی جاتی ہیں یعنی پران، اپان، ویان، اودان، اور سمان، ان سانسوں میں سے ہر ایک سے سانس کا مفہوم صحیح طور پر معین نہیں ہو سکتا ہے بعض وقت لفظ پران عام سانس کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جو اپان کے برعکس ہے لیکن اس کا صحیح مفہوم بلا کسی اعتراض کے "سانس لینا" ہے "اور تنفس" ہے لیکن بعید مفہوم میں بعض صورتوں میں یہ صرف "سانس" کے لئے استعمال ہوا ہے اپنشدوں میں عام معنی اس لفظ کے ہوا کی لہر نہیں ہے بلکہ ایک قسم کی حرکی قوت ہے یا توانائی یا قوت ہے جو اِن ہوا کی لہروں کی علت ہے[1] اپنشدوں کی بہت سی عبارتوں کا حوالہ دینا تکلیف دہ ہے اور بعد کوشش کے بعد ان کی صحیح اہمیت بتلانا دشوار کام ہے بہتر صورت یہ ہے کہ سب سے قدیم لہ ابتی مفہوم اس لفظ کا بیان کیا جائے جس کو ہندو علماء نے قبول کیا ہو۔ میں بادراین کی ویدانت سوتر کا حوالہ دیتا ہوں جو اپنشدوں کے اصولوں پر قدیم ترین تحقیقات پر مشتمل ہے۔ ویدانت سوتر ۲، ۴، ۹

۲۶۰

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کیا گیا ہے سوائے ہٹھ یوگ کے عمل کے کہ زبان سے باطنی ہوا کو روکا جائے جس کو عام طور پر کھیچری مدرا کہتے ہیں یہ ویسی ہیں جن کا ذکر پتنجلی کے سوتروں اور ویاس کے بھاشیہ میں ہوا ہے اور اس امر کو شارح انند بودھندر بھکشو نے اپنی شرح مذکورۂ بالا میں بتلایا ہے۔

[1] پران اور وایو کا فرق :- ایتری اے ۲، ۴، ناسکیہ پران ۱، ۴، پر ان کا تعلق دوسرے وظایف سے کوشی تکی ۲، ۵، پران بطور حیات ۲، ۸، پران وایو سے مربوط ۲، ۱۲، پران زندگی کا اہم ترین وظیفہ ۲، ۱۴۔ پران بطور شعور ۳، ۲، ناسکیہ اور مکھیہ پران کا امتیاز چھاندوگیہ ۲-۱، ۹، پانچ وایو کے وظایف ۳، ۳۔ ۵ پران غذا کے نتیجے کے طور پر ۱، ۸، ۴، پانی کا ۶-۵، ۲، ۴، ۶، ۵، ۶، ۷، ۶، پران آتما سے مربوط، ہر شے پران سے مربوط ہے جیسے کہ پہیے کا آرا، برہدارنیک ۲، ۵، ۱۵ پران بطور قوت برہدارنیک اپنشد ۵، ۱۴، ۴، اور پران وہ قوت ہے جو شوشمنا رگ سے گذرتی ہے میتری ۲، ۶ وغیرہ۔

(نہ وایو۔ کری ی لے پرتھک اپدیشات) پران کی ماہیت کے بارے میں کہتی ہے نہ یہ ہوائی لہر ہے (وایو) نہ فعل (کریا) ہے اس لئے کہ پران کو ہوا اور فعل سے (اپنشدوں میں) مختلف خیال کیا گیا ہے۔ شنکر اس کی شرح کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ایسے فقرے جیسے کہ (پران کیا ہے وایو ہے یہ پنج گونہ ہے پران، اپان، ویان، اودان، سمان) یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ وایو (ہوا) پران ہے۔ لیکن ایسا نہیں ہے چونکہ چھاندوگیہ ۳، ۱۸، ۴ میں بیان کیا گیا ہے کہ وہ مختلف ہیں اور نہ یہ حواس کا فعل ہیں جیسا کہ سانکھیہ فرض کرتا ہے اس لئے کہ منڈک ۲، ۱، ۳ میں اس کو حواس سے مختلف بتلایا گیا ہے وہ عبارت جس سے وایو پران کے مانند معلوم ہوتا ہے اس سے یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ یہ وایو کی ماہیت ہے کہ خود کو اس نے پران کی ماہیت میں تبدیل کر لیا ہے (جیسے کہ انسانی جسم زمین یا شکتی کا تغیر یا تبدل سمجھا جاتا ہے)۔ واچسپتی کہتا ہے کہ یہ وایو نہیں ہے بلکہ "وایو بھید" ہے اس کی تشریح املانند اپنی ویدانت کلپ ترو میں کرتا ہے کہ وایو کے مقولے کی ایک جزوی ارتقائی پیداوار ہے خود شنکر کا بیان اس مسئلے پر صاف ہے وہ کہتا ہے وایو وہ ہے جس نے خود کو جسم میں تغیر کر لیا ہے اور پانچ کے مجموعے میں خود کو تقسیم کیا ہے جو وایو کہلاتا ہے نہ پران جداگانہ مقولہ ہے نہ صرف ہوا ہے۔ پران کی نوعیت ۲، ۴، ۱۰-۱۲ میں تشریح کرتا ہوا شنکر کہتا ہے کہ پران جیو (روح) کی طرح مستقل نہیں ہے لیکن ہر کام اس کی طرف سے بطور وزیر اعظم کرتا ہے حواس کی طرح پران آلہ نہیں ہے جو دوسرے جزوی معروضات کے تعلق سے عمل کرتے ہیں جیسا کہ چھاندوگیہ ۵، ۱، ۶، ۷ اور برہدیہ آرنیک ۴، ۳، ۱۲ اور برہدیہ آرنیک ۱، ۳، ۱۹ میں کہا گیا ہے۔ جب تمام حواس جسم کو چھوڑ دیتے ہیں تو پران عمل کرتا رہتا ہے اس کے عمل سے روح جسم یا حیات (جیو ستھی تی) میں ہے اور روح کا جسم سے نکلنا یا موت (جیو اُت کرانتی) اس کی وجہ سے ممکن ہے۔ اس اہم اصول کے پانچ عمل گذاریاں پانچ وایو ہیں۔ جس طرح پنج گونہ نفسی احوالِ صحیح علم، التباس، تخیل (وِیکلپ)، نیند اور حافظہ مختلف ہیں۔ واچسپتی ویدانت

۲۶۱

سوتر ۲، ۴، ۲ میں تشرح کرتا ہوا کہتا ہے کہ یہ علت ہے جو جسم اور حواس کو قائم رکھتی ہے۔ اس سے بھی اہم وظایف اس کے ہیں جو جسم و حواس کو قایم رکھنے سے سوا ہیں۔ ویدانت سوتر ۲، ۴، ۱۳ میں اس کو (انو) سالمی کہا گیا ہے جس کی تشریح شنکر نے "لطیف" (سوکشم) کی ہے وہ اپنے پنج گونہ عمل سے سارے جسم پر چھائے ہوئے ہے واچسپتی اس کی تشریح کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ" سالمی" کہلاتا ہے صرف شتق مجازی کے مفہوم میں (اپچاریے) چونکہ اس کی نوعیت نا قابل تعریف اور نا قابل رسائی ہے (دُرادھی گمتا) اگرچہ سارے جسم میں پھیلا ہوا ہے گووندانند ویدانت سوتر ۲، ۴، ۹ کی شرح کرتے ہوئے کہتا ہے کہ پران ارتعاشی فعلیت ہے جو عمل حیات کو نباہے ہوئے ہے اس کے سوا اس کا کوئی راست عمل نہیں ہے وہ حیاتی قوت یا محرک قوت کے مثل ہے۔ پران سے حرکی اعضا یا کلام کی قوتوں وغیرہ کے تعلق کی بابت شنکر کہتا ہے کہ ان کی ارتعاشی فعلیت پران سے ہوتی ہے۔ ویدانت سوتر میں بہت سے فقرے ہیں جن سے ہم کو خیال ہوتا ہے کہ پانچ وایو سے مراد ہوا کی لہریں ہیں۔ لیکن ایسا نہیں ہے اس واقعے سے ظاہر ہے کہ پران کا جوہر ہوا نہیں ہے۔ آج عنصر کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ پانچ بھوت سے پیدا ہوتا ہے اور پران کریا تمک کہلاتے ہیں یا فعلیت پر مشتمل سمجھے جاتے ہیں[1] رام تیرتھ ویدانت سار کی اس مذکورۂ بالا عبارت کی شرح کرتا ہوا کہتا ہے کہ یہ وایو جوہر کی ارتقائی پیداوار ہے کسی معنی میں وہ بیرونی ہوا نہیں ہے جو جسم میں عضویانی وظایف انجام دیتی ہے۔ پس یہ ویدانت سے ثابت ہو گیا کہ پران یا کوئی بھی وایو پانچ وایوؤں سے یہ مراد ہے کہ وہ دو حرکی قوت ہے نہ کہ ہوا کی لہر۔ میں اب سانکھیہ یوگ کی طرف متوجہ ہوتا ہوں تاکہ بتلاؤں کہ وہاں پران کا کیا مفہوم ہے۔

سانکھیہ یوگ ویدانت کی رائے سے اختلاف کرتا ہے کہ پران کا مفہوم

---

[1] ودون سنور نجنی صفحہ ۱۰۵ اجیکوب ایڈیشن بمبئی ۱۹۱۶ء۔

وایو کی ماہیت کی ارتقائی پیداوار ہو۔ بلکہ اس رائے کو مسترد کرتا ہے۔ پس وگیان بھکشو ویدانت سوتر ۲،۴،۱۰ کی شرح وگیانامرت بھاشیہ میں کہتا ہے کہ پران اس لئے وایو کہلاتا ہے کہ وہ دوسرے کی طرح خود عملی ہے وہ ۲،۴،۹ میں کہتا ہے پران نہ ہوا ہے نہ اوپر نیچے جانے والی ہوا کی لہر ہے۔

۲۶۲

سانکھیہ یوگ کے نزدیک پران کیا ہے؟ وہ مہت تتو ہے جو پرکرتی سے بنا ہے اور جو بدھی کہلاتا ہے جبکہ اس کی تعقلی قوت کا ذکر کیا جائے اور پران جبکہ قوت بطور فعلیت مذکور ہو تو یہ پانچ وایو مہت تتو کے مختلف عمل معلوم ہوتے ہیں (دیکھو وگیان امرت بھاشیہ ۲،۴،۲)

ہم سانکھیہ کاریکا ۲۹ میں پاتے ہیں ہر پانچ وایو کو بدھی، اہنکار اور من کا مشترکہ عمل کہا جاتا ہے اور واچسپتی کہتا ہے کہ پانچ وایو ان کی زندگی ہیں اس سے یہ مراد ہے کہ تینوں بدھی، اہنکار، اور من میں سے ہر ایک اپنے طریقے پر توانائی حاصل کر رہا ہے اور ان توانائیوں کا مشترکہ عمل پنچ گونہ پران کہلاتا ہے جو جسم کو تھامے ہوئے ہے پس اس رائے سے بھی پران وحرکی قوت ہے نہ کہ ہوا کی لہر اس رائے کی خاص اہمیت ہے کہ حرکی قوت اصل میں نفسی توانائی ہے جو بدھی اہنکار اور من کے خصوصی عمل پر مشتمل ہے[1] یہ انتھ کرن کی ارتقائی فعلیت کی وجہ سے ہے اس رائے کی تائید میں سانکھیہ پروچن بھاشیہ ۲،۳۱، ویاس بھاشیہ ۳،۳۹۔ واچسپتی کی تتو ویشاردی بھکشو کی یوگ وارتک اور ناگیش کی چھایا ویا کھیا پیش کی جا سکتی ہیں اس میں کچھ شک نہیں کہ بعض وقت پران سے مراد ہوا نکالنا اور اندر لینا مراد ہوتا ہے لیکن اس سانس لینے اور نکالنے میں پران کا وظیفہ عملی ہوتا ہے یا ارتعاش پیدا کرتا ہے پس یہ وہ وجود ہے جو حرکت دیتا ہے صرف حرکت ہی نہیں ہے

[1] ۔ سانکھیہ کاریکا ۲۹ گوڈپاد بھاشیہ پران کے فعل کو ان پرندوں کی حرکت سے تشبیہ دیتا ہے جو پنجرے میں بند ہیں اور اس کو ہلاتے ہیں شنکر کے حوالے ویدانت سوتر ۲،۴،۹ سے مقابلہ کرو۔

اس کو پران کہتے ہیں۔[1] رامانج شنکر سے اتفاق کرتا ہے کہ پران محض ہوا نہیں ہے بلکہ ہوا کی ماہیت کا تغیر ہے لیکن یہ خیال ہے کہ یہ ہوا کا تغیر ایسا تغیر ہے جو صرف یوگ کے طریقوں سے معلوم ہو سکتا ہے[2]

۲۶۳ ویشیشکس کے نزدیک یہ خارجی ہوا ہے جو اپنے مقام کے لحاظ سے جسم میں مختلف عضویاتی فرایض انجام دیتی ہے[3]۔ ماہرین طب اس رائے کی تائید کرتے ہیں کہ وایو ایک قسم کی چلانے والی اور قائم رکھنے والی قوت ہے پس بھاوا پرکاش وایو کے بارے میں کہتی ہے کہ یہ دوشوں، دھاتوؤں اور ملوں کو سرعت سے ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جاتی ہے، لطیف ہے، رجوگن پر مشتمل ہے، اور خشک، سرد، ہلکی اور متحرک ہے یہ اپنی حرکت سے تمام توانائی پیدا کرتی ہے سانس کے آنے جانے کا انتظام کرتی ہے اور تمام حرکت اور فعل کو پیدا کرتی ہے حواس کی تیزی کو قایم رکھتی ہے اور دھاتو کے ساتھ نفس کو باہم رکھتی ہے اور دھاتو کے ساتھ حرارت، حواس و نفس کو باہم رکھتی ہے[4]۔ واہبٹ اشٹانگ سمگرہ میں وایو کو تمام جسمانی حرکات کی علت کہتا ہے لیکن اس کا یہ مفہوم نہیں ہے کہ اس کا منشا ہوا کی لہریں ہوں[5] چرک (۱۔ ۱۲) کا طویل بیان دوسرے باب میں مذکور ہوگا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے وایو کو عالم کی ترکیبی اور تخریبی قوت خیال کیا ہے اور اپنی اقسام کے فرائض وہ جسم میں انجام دیتی ہے وہ نہ صرف طبیعیاتی قوت ہے جو جسم کے عضویاتی فرائض انجام دیتی ہے بلکہ وہ نفس کے تمام اعمال میں حرکت دینے والی اور تصرف کرنے والی ہے جیسے کہ جاننا، احساس کرنا، ارادہ کرنا، سشرت تسلیم کرتا ہے کہ یہ خود اویکت ہے (غیر ظاہر یا نامعلوم) صرف اس کے افعال

---

[1] برہما سوتر صفحہ ۲، ۴، ۸ پر رامانج بھاشیہ۔

[2] دیکھو تتو کتا کلاپ صفحہ ۵۳ - ۵۵ اور رامانج بھاشیہ اور شرت پرکاشیکا صفحہ ۲، ۴، ۱۵۱۔

[3] شریدھر کی نیائے کندلی صفحہ ۴۸۔

[4] بھاوا پرکاش سین کا ایڈیشن کلکتہ صفحہ ۴۷۔

[5] واہبٹ کی اشٹانگ سمگرہ اور اندو تری چور کی شرح سنہ ۱۹۱۴ء صفحات ۲۱۲/۱۲۸۔

ظاہر ہیں جو جسم میں عمل کرتے ہیں۔

ہم نے یوگ واسشٹھ میں ابھی دیکھا ہے کہ پران یا وایو وہ وجود ہے جو اہتزاز کرتی ہے (اسپندنے یت سہ تمد وایُہہ۔ سوم۔ ۱۳) صرف اہتزاز کے سوائے اس کی اور کوئی حقیقت نہیں ہے پران خود بجز حرکت تعقل بطور اہمکار کے اور کچھ نہیں ہے[1]۔

پران دراصل ارتعاش کی نوعیت کا ہے اور من پران کی توانائی کی محض ایک صورت ہے۔ پس نفس کے قابو میں لانے سے پانچ وایو قابو میں آتے ہیں[2] شیو علما اس رائے سے متفق ہیں کہ وہ وقوفی فعلیت سے مشابہ ہے جو ناڑیوں (رگوں) سے گزرتی ہے اور تمام جسم کی حرکت اور حواس کی حرکت کو قایم رکھتی ہے پس کشیم راج کہتا ہے کہ یہ وقوفی قوت ہے جو ناڑیوں کے ذریعے پران کی صورت اختیار کرتی ہے وہ بھٹ کل لٹ کا حوالہ دیتا ہے اس کی بھی وہی رائے ہے اس لئے بھی پران کو قوت[3] کہا ہے۔

شیو پا دھیائے اپنی ویورتی میں کہتا ہے کہ پران قوت ہے (شکتی) یہ کتاب وگیان بھیرو کی شرح ہے۔ اور خود وگیان بھیرو میں بھی یہی خیال ہے[4]۔ بھٹ انند اپنی وگیان کودی میں پران کو نفس کا وظیفہ کہتا ہے۔ (چت ورتی)۔ ۲۶۴

ترقی کے منازل

مبتدی جو نجات کے حصول کے لئے کوشاں ہو اس کا فریضہ بیان کیا جاچکا ہے

---

[1] یوگ واسشٹھ صفحہ ۱۴/۳۔

[2] یوگ واسشٹھ صفحہ ۵/۱۳/۸/۷۔

[3] شیو سوتر ومرشنی صفحہ ۳/۴۳/۴۴۔

[4] وگیان بھیرو اور ویورتی بیت ۶۷۔

کہ وہ فلسفے کا مطالعہ کرے اور نیک لوگوں کی صحبت اختیار کرے۔ (برہما بھوِکا) پہلی منزل میں ابتدی مطالعہ سے اپنی عقل کو ترقی دے اور نیک لوگوں کے ساتھ اٹھے بیٹھے۔ دوسری منزل انتقادی فکر (وچارنا) کی منزل ہے۔ اور تیسری منزل تمام جذبات سے ترک تعلق کی نفسی مشق ہے (اسنگ بھاونا) چوتھی منزل (ویلاپنی) جس میں صورت عالم کی باطل حالت کا علم نوعیت صداقت کے صحیح فہم سے حاصل ہوتا ہے۔ پانچویں منزل میں رشی خالص علم اور آنند کی حالت میں ہوتا ہے (شدھ۔ سم اوت۔ میانند۔ روپ۔) یہ منزل جیون مکتی کی ہے جس میں رشی نیم بیدار اور نیم خوابیدہ رہتا ہے (اَردھ سُپت پربدھ)۔ اور چھٹی منزل وہ ہے جس میں رشی خالص آنند کی حالت میں ہوتا ہے یہ گہری نیند کے مثل ہے (سشپت سدرش۔ستھی تی)۔ ساتویں منزل آخری اور اعلیٰ حالت ہے (تریا تیت) جس کا تجربہ رشی کو نہیں ہوسکتا جب تک وہ بقید حیات ہے ان منازل میں سے تین پہلی منزلیں بیداری کی حالت (جاگرت) کہلاتی ہیں اور چوتھی منزل خوابی حالت (سوپن) پانچویں منزل بے خوابی حالت ہے (سشپتی) اور چھٹی منزل غیر شعوری حالت یا تُریا، اور ساتویں منزل تُریا تیت کہلاتی ہے۔

خواہش (اِچھا) یہ تمام مصائب کی جڑ ہے یہ دیوانے ہاتھی کی طرح ہے جو ہمارے سارے نظام میں دوڑ رہی ہے اور اس کو برباد کرنا چاہتی ہے اور خواہش اس کے بچوں کی طرح ہیں اور جبلی میلانات (واسنا) زرد آب کے تموج کی طرح بہتے ہیں۔ صرف صبر (دھیریہ) کو کام میں لانے سے یہ مغلوب ہوسکتی ہے۔ خواہش سے مراد تخیلات نفس ہیں جیسے "ایسا میرے لئے واقع ہو" اور یہ سنکلپ کہلاتی ہے اس قسم کے تخیل کے روکنے کے لئے کا ارادے کا

۱۔ شر بدھر کی نیائے کنڈلی صفحہ ۴۸، بھاشا پری چھید صفحہ ۴۴ پر سدھانت مکتاولی کی دن کرِیا اور رام رُدری۔

۲۔ یوگ واسشٹھ صفحہ ۶/۱۲۰۔

قوی ہاتھ درکار ہے کہ یوں توقع کرنے یا خواہش کرنے سے روک دے۔ اس کے لئے بہتر ہے کہ انسان اس کی یاد کو بھلا دے جس وقت تک حافظے کا عمل جاری رہتا ہے ایسی خواہشات اور امیدیں ختم نہیں ہوتیں آخری منزل جہاں ساری حرکت رک جاتی ہے (اسنید) اور تمام خیالات و تخیلات ختم ہو جاتے ہیں تو اس حالت کو غیر شعور (اویدتم) کہتے ہیں[1] یوگ کی تعریف بھی یہی کی گئی ہے۔ کہ وہ آخری حالت غیر شعور ہے (اویدن) وہ ازلی حالت جہاں ہر چیز فنا ہو چکی ہو[2] اس حالت میں چت فنا ہوتا ہے۔ شعور کے آخری وجود میں ختم ہو جاتا ہے اور موضوع و معروض کے اختلافات اور تعلقات سے آزاد ہو جاتا ہے اس حالت میں کسی کو کوئی علم نہیں ہوتا گو اس کو بودھاتھک (شعور کے مطابق) کہتے ہیں ورحقیقت یہ آخری حالت ناقابل بیان ہے (اَویَپ دیشیہ) اگرچہ اس کو مختلف طریقوں سے برہمہ یا شیو کی حالت یا پرکرتی اور پرش کے امتیاز کا تحقق کہا جاتا ہے[3]۔ یوگ واسشٹھ اس حالت کو لازمی آنند کی حالت نہیں کہتی ہے لیکن یہ حالت غیر شعور ناقابل تعریف و خیال ہے صرف پانچویں منزل ہے جو خود آنند کی حالت ظاہر کرتی ہے۔ چھٹی منزل غیر شعور کی حالت ہے جو حاصل کی جا سکتی ہے اور ساتویں منزل ناقابل بیان قطعی ماورائی منزل ہے۔

عمل ترقی کی تقسیم سات منزلوں میں بالطبع پرگیان (عقل) کی سات منزلوں میں سے ایک کی یاد دلاتی ہے جو پتنجلی کی یوگ سوتر اور ویاس بھاشیہ میں ہے۔ پرگیان کی سات منزلوں کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے، پہلے حصے میں چار اور دوسرے حصے میں تین ہیں۔ ان میں سے چار نفسیاتی اور تین وجودیاتی ہیں۔ چت کی انفکاک کی منزلوں کا اظہار ہوتا ہے کہ وہ ابھی بالکل ختم نہیں ہوا۔ یا چت ویمکتی

---

[1] یوگ واسشٹھ صفحہ ۱۲۶/۶۔
[2] " " صفحہ ۹۹/۱۲۶/۶۔
[3] " " صفحہ ۷۲-۷۱/۱۲۶/۶۔

نہیں ہوئی۔[1] یہاں پر بھی چار منزلیں جو ویلاپنی پر ختم ہوتی ہیں نفسیاتی ہیں اور آخری تین منزلیں چت کے ارتقا کا اظہار ترقی ہیں کہ وہ اپنی آخری فنائیت کی طرف جارہا ہے لیکن اس سے جدا یہ بات ہے کہ یوگ واسشٹھ کی پرگیان کے احوال کے مطابق پتنجلی کی حالتوں میں سے کوئی بھی مماثل نہیں ہے۔ یوگ واسشٹھ میں کبھی کبھی یوگ کا نام آتا ہے جس سے مراد اعلیٰ ترین حالت ہے وہ اس کی تعریف یوں کرتا ہے کہ یوگ غیر شعور کی آخری حالت ہے (اوے دَنَم ودِرُ یوگم۔) یا خواہش کے زہریلے اثرات کا فنا ہونا۔[2] چھٹی کتاب کے نصف اول میں ایک سو چھبیسویں باب میں اس آخری حالت کو سلب کلی (اسَرواپ اَہنَ وا) کی حالت بیان کیا گیا ہے۔ چت کی ہستی الم ہے اور اس کی فنا آنند ہے۔ علم کی فنا سے چت کی فنا ہے یہ حالت نہ الم ہے نہ مسرت نہ درمیانی۔ ایسی حالت جو بے احساس ہے جیسے کہ پتھر کی ہے (پاشان وَت سمَم) یہ وہ آخری حالت ہے جو مقصود ہے۔[3]

۲۶۶

یوگ واسشٹھ کے نزدیک کرم فکری عمل سوائے اور کچھ نہیں جو خود موضوع اور معروض علم کے طور پر ظاہر ہوتا ہو۔ کرم کا چھوڑنا فکری فعلیت یا عمل علم کا چھوڑنا ہے[4] کرم کا جوش میں آنا یا فکری فعلیت کی کوئی علت نہیں ہے لیکن اس فعلیت سے انانیت اور تمام معروضات فکر وجود میں آتے ہیں ہماری تمام کوششوں کا مقصود یہ ہونا چاہئے کہ تمام علم فنا ہو جائے اور غیر شعوری اور بے علمی کی حالت پیدا ہو جو پتھر کے مثل ہو۔[5]

---

[1] دیکھو میری تاریخ ہندی فلسفہ جلد اول مطبوعہ کیمبرج مورخہ سنہ ۱۹۲۲ء صفحہ ۲۷۳۔

[2] یوگ واسشٹھ (چھٹا۔ ۱۔۳۔۷) اور ایضاً (چھٹا۔ ۱۲۶۔ ۹۹۔

[3] ترپاتیت کی یہ منزل سوشپتی منزل سے ابہام نہ پیدا کرے جو اکثر خالص آنند کی حالت بیان ہوئی ہے۔

[4] سروے شام .... پرواتے۔
یوگ واسشٹھ چھٹا ۲/۱۱، ۲۶۔

[5] یوگ واسشٹھ صفحہ ۳/۱۵، ۱۶۔

جس طرح ترقی کی سات منزلیں ہیں اسی طرح سات قسم کے اشخاص ہیں جو جو اپنے واسناؤں کی بنا پر کمزور اور طاقتور ہیں۔ یہ، سوپن جاگر، سنکلپ جاگر، کیول جاگرت ستھیت، چراج جاگرت ستھیت، گھن جاگرت ستھیت، جاگرت سوپن، اور کشن جاگرک ہیں سوپن جاگر (خوابی بیدار):۔ وہ اشخاص ہیں جنھوں نے وجود کی گزشتہ حالت میں وجود کی تمام موجودہ حالتوں کا تجربہ خواب میں کیا ہے اور بطور خوابی اشخاص کے انھوں نے کام کیا ہے (سوپن نر) شارح اس کی تشریح کرتا ہوا کہتا ہے کہ یہ ناممکن نہیں ہے کیونکہ روح میں ہر جگہ ہر چیز موجود ہے پس یہ ممکن ہے کہ ہم بطور خوابی اشخاص کے ان کے خوابی تجربے میں موجود ہوں اور ان کے نفوس میں ان کی واسنا کی صورتوں میں ہوں۔ (تدانتہ کرنے واسنا تمنا ستھی تاہ[1]) چونکہ ماضی وحال سوائے خیال کے اور کہیں وجود نہیں رکھتے ہیں ایسے زمانے کو خیال میں لوٹا جا سکتا ہے کہ ہمارا وجود جو اُن کے نزدیک مستقبل ہو اس لئے یہ غیر ممکن نہیں ہے کہ وہ ہمارا تجربہ خوابوں میں نہ کر سکیں۔ اس لئے کہ فکر زمان ومکان کی قیود سے آزاد ہے اور چونکہ عناصر فکر میں ہر شے ہر جگہ موجود ہے (سروم سرو ترو دیتے[2]) اسلئے خوابوں سے یہ اشخاص زندگی کے تغیرات کا تجربہ کر سکتے ہیں حتیٰ کہ کامل نجات پا سکتے ہیں۔

سنکلپ جاگر:۔ وہ دوسرا درجہ اشخاص کا ہے جو بلا ثواب محض تخیل سے تمام اقسام کی فعلیتوں اور ہستیوں کو ادراک کر سکتے ہیں اور آخر میں نجات حاصل کر سکتے ہیں۔

کیول جاگر وہ تیسرے درجے کے اشخاص ہیں جو پہلی بار اس دنیا میں پیدا ہوئے ہیں۔

۲۶۷ چیر جاگر وہ تیسرے درجے کے اشخاص ہیں جو ایک سے زیادہ زندگیوں سے گزریں۔

---

[1] یوگ واشِشٹھ صفحہ ۲ ، ۵ ، ۹ تات پریہ پرکاش۔

[2] " "

گمن جاگر:۔ جب وہ لوگ گناہوں کے سبب درخت وغیرہ کی صورت میں پیدا ہوں۔

جاگرت سوپن ستھیت:۔ جو آواگون کا چکر برداشت کر رہے ہیں اور مطالعہ اور اچھی صحبت سے صحیح علم حاصل کرتے ہیں۔

کشن جاگرک جو نجات کے تریا حالت پر پہنچ چکے ہیں۔

یوگ واسشٹھ کے نزدیک قید (بندھ) اس زمانے تک باقی رہتی ہے جب تک علم کے ساتھ معروض ہے اور نجات (مکش) اس وقت حاصل ہوتی ہے جب علم تمام معروضات سے بالکل جدا ہو جائے اور اپنی ماورائی پاکیزگی میں قایم ہو جائے نہ معروض ہو نہ موضوع[1]۔

کردار صائب کے طریقے

یوگ واسشٹھ سخت ریاضت کا حکم نہیں دیتی ہے نہ عام اقسام مذہبی نذر و نیاز وضو و غسل یا ان کے مثل دیگر احکام ہمارے مقاصد اعلیٰ کے حصول کے لئے ضروری ہیں یہ تو صرف الفت (راگ) دشمنی (دویش) جہالت (تم)، غصے (کرودھ)، غرور (مد) اور حسد (مات سریہ) پر قابو رکھنے سے حاصل ہوتے ہیں۔ اور حقیقت کی نوعیت کی صحیح فہم سے برآمد ہوتے ہیں[2]۔ جب تک نفس تمام برے جذبات سے پاک نہ ہو جائے مذہبی احکام کی پابندی صرف غرور اور شیخی پیدا کرتی ہے اور کوئی خیر پیدا نہیں ہوتی۔ مندی کا اولین فرض ہے کہ قومی کوشش حصول مقصد برتر میں کرے جس کے لئے وہ صحیح قسم کی مذہبی کتابیں

---

[1] یوگ واسشٹھ۔ چھٹا۔ ۱۱۔ ۱۹۰۔ ۱۔

[2] ایضاً تیسرا۔ ۶۔ ۹۔

پڑھے (ست شاستر) اور اچھے لوگوں میں اٹھے بیٹھے[1]۔ ایسی زندگی بسر کرے کہ خفیف سی بھی لطف اندوزی ہو تو اس کو ترک کر دے (بھوگ گندھم پرِیَتیہ جیت) اور اس تنقیدی فکر کو جاری رکھے کہ آیا علم یا کام (گیان یا کرم) مقصد برتر کے حصول کیلئے قبول کیا جائے۔ یوگ واسشٹھ شنکر کی طرح خیال نہیں کرتی ہے کہ دونوں سے مشترکہ کام نہیں لے سکتے بلکہ اسکے برخلاف کہتی ہے کہ جیسے کہ ایک پرندہ اپنے دو پروں سے اڑتا ہے اسی طرح ہندی اپنے مقصد کو حاصل کرے کہ اس کے لیے علم اور کام دونوں کے مشترکہ عمل سے کام لے[2]۔

متلاشی کو اصلی مقصد یہ پیش نظر رکھنا چاہیئے کہ چیت فنا ہو جائے۔ اس کی تمام کوششیں جبلی میلانات (واسنا) کی جڑیں اکھاڑنے کی جانب ہونی چاہییں جو چیت کی جڑ اور مادہ ہیں۔ صداقت کا حصول (تتو گیان) واسناؤں کی فنا اور چت کی فنا یہ سب ایک ہی حالت ہے اور ایک دوسرے پر منحصر ہے پس خواہش کی لطف اندوزی کے ترک کے لئے ان تینوں کو ترک کرنے کی کوشش ساتھ ہی ساتھ کرے۔ اس لئے ایک طرف تو اپنی خواہشات پر قابو رکھے اور دوسری طرف سانس کے ضبط (پران نرودھین) کی مشق کرے ان دونوں کا مشترکہ تعاون جلد مقصد آخر تک پہنچائے گا۔ ایسی ترقی بالطبع سست رفتار ہوگی لیکن یہ ترقی جو مستقل طور پر آہستہ آہستہ جاری ہے ان تیز کوششوں پر ترجیح رکھتی ہے جو نتیجے کے حصول کے لئے بہ عجلت کی جائیں[3]۔ بڑا زور اس بات پر دیا گیا ہے کہ خود اپنے پر آپ تنقید کرنے کی ضرورت ہے جو ذریعہ ہے کہ خواہش کے بندھن ڈھیلے پڑیں اور صورت عالم کے باطل التباسات دور ہوں اور الفت (اسنگ) سے بے تعلقی حاصل ہو[4]۔

---

[1] اچھے لوگوں کی تعریف یوگ واسشٹھ میں یہ کی گئی ہے۔
دیشے .... سمسر یے تہ
یوگ واسشٹھ نمبر ۲۰/۱۶/۱۔

[2] یوگ واسشٹھ صفحہ ۱/۱/۷/۸۔

[3] " " " ۹۲/۵۔

[4] " " " ۹۳/۵۔

یوگ واسشٹھ شنکر ویدانت اور بودھی وگیان واد

یوگ واسشٹھ کی تصوریت کا سرسری پڑھنے والا، اس کو شنکر ویدانت کے مثل تصور کرے گا۔ اور شنکر کے مذہب کے بعض متاخر ویدانت تصانیف میں کثرت سے ایسے سوالات پر بحث کی گئی ہے جو خود یوگ واسشٹھ کے مضامین ہیں جیسے جیون مکتی ویویک وغیرہ۔ اسلئے کوئی شخص پہلی نظر میں یہ نہ سمجھ سکے گا کہ یوگ واسشٹھ اور شنکر کی تصوریت میں کوئی اختلاف ہے اس مسئلہ پر چند سے بحث کی ضرورت ہے۔

شنکر کے فلسفۂ تصوریت کے اصلی خط و خال اس اصول پر مبنی ہیں کہ خود منکشف لاموضوع یکتا اور لا متعین وجود فہم نفس اور خارجی عالم دونوں کا آخری اور ناقابل تغیر جوہر ہے جو کچھ تغیر و تبدل ہے وہ اس فہم سے خارج میں ہوتا ہے یہی حقیقت ہے لیکن باوجود تغیر وہ اس حقیقت پر برہمن سے متاثر نہیں ہوتا جیسے [illegible] خارجی معروض اور [illegible] نفسی احوال تغیر پذیر ہیں اور مختلف قسم کی ناقابل تشریح [illegible] ہیں جو برہمن سے ان کو عطا ہوا ہے۔ [illegible] شنکر کی تصوریت خارجی معروض کی تردید روا نہیں رکھتی کہ وہ ادراک نفس سے الگ ہوں یہ وہ اصول خارجی وجود کا قائل نہیں ہے وہ شدت سے بدھ تصوریین کی آرا پر اعتراض کرتا ہے جو خارجی وجود کے منکر ہیں اور جدا وجود کے قائل نہیں جس سے ان کا ظہور ہوتا ہے بعض ان دلائل نے اہم فلسفیانہ [illegible] کے ہیں اور اس دلیل کی یاد دلاتی

دیکھو میری تاریخ ہندی فلسفہ ویدانت شنکر کا بیان جلد اول، باب دہم، مطبوعہ کیمبرج۔

کرتے ہیں جیسے کہ برطانوی جدید حقیقیۃ ہم عصر نے تصوریت کی تردید کی ہے۔
بودھی اہل فکر کا یہ استدلال ہے کہ جب دو وجود کا ہمیشہ ہم زمانی ادراک ہو تو وہ مماثل ہوتے ہیں چونکہ علم اور اس کے معروض کا ہم زمانی ادراک ہوتا ہے پس معروض اپنے تصور سے مماثل ہے ہمارے تصورات عالم خارجی سے تعلق نہیں رکھتے جس سے وہ مشابہ ہوں ان کا وجود خوابی حالت کی سی کیفیت رکھتا ہے جب بالعموم حسی آلات غیر عملی ہیں تو ثابت ہوتا ہے کہ ظہور تصور کے لئے حسی آلات کا عمل کہ اس خارجی عالم سے تعلق پیدا ہو غیر ضروری ہے اگر خارجی وجود نہیں ہے تو تنوع تصور کی تشریح کیسے ہو، یہ جواب ہے، کہ ایسا اختلاف واسناؤں کی قوت کی بنا پر ہے یا کسی خاص لمحے کی خاص استعداد کی بنا پر ہے جو دقوف سے متلازم ہے[1]۔ اگر اشیائے خارجی میں کوئی خاص استعداد تسلیم کی جائے جس سے مدرکات کے اختلاف کی توضیح ہو تو ترتیب ذہنی کے سلسلہ وار لمحوں میں خاص اور ممیز استعداد تسلیم کی جانی چاہئے جس سے ان مدرکات کے اختلاف کی توضیح ہوگی جو دقوفی لمحوں کے پیدا کئے ہوئے ہوں۔ دیکھئے خوابوں میں مختلف وقوفی لمحات مختلف مدرکات کو پیدا کرتے ہیں۔
شنکر اس بودھی تصوریہ کے جواب میں کہتا ہے کہ ہمارے ادراک میں خارجی عالم براہ راست معلوم ہوتا ہے اس لئے کس طرح اس کے وجود سے انکار ہو سکتا ہے اگر جواب میں یہ مانا جائے کہ تصور کے معروض نہیں بلکہ احساس ہیں یا کسی چیز کا وجود اس کے ادراک پر مشتمل ہے اس خیال کی تردید اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کی جاتی ہے کہ معروض کا مستقل وجود ان کے ادراک کیے جانے کے قطع نظر خود ادراک سے معلوم ہوتا ہے کہ معروض خود ادراک کرنے والا نہیں ہے ہمیشہ محسوس ہوتا ہے کہ ادراک نیلے کا نیلے سے مختلف ہے۔ نیلا تو معروض ادراک ہے یہ دونوں کبھی مماثل نہیں ہو سکتے اس کو تو سب ہی محسوس کرتے اور تسلیم کرتے ہیں اور بودھ تصوریہ کی کوشش تردید بھی ایک طرح کی تائید ہے ۲۷۰

---

[1] بھامتی۔ دوم۔ ۱۱۔ ۲۸۔

کیونکہ وہ باطنی ادراک کو سمجھتا ہے کہ خارج سے ظاہر ہوا گویا کہ ہمارے خارج میں موجود ہے اگر خارجیت نہ ہوتی تو شعور میں اس کی صورت کیسے نظر آتی۔ جب علم اور معروض کے مابین اور افکار و تصورات کے باطنی اور نفسی عالم اور معروضات کے خارجی عالم کے درمیان اختلاف کی تصدیق تجربوں سے ہوتی ہے تو اس اختلاف سے انکار کیسے کیا جا سکتا ہے۔ تم گھڑے کا ادراک کرتے ہو یا یاد کرتے ہو تو دونوں صورتوں میں نفسی عمل ایک دوسرے سے مختلف ہے حالانکہ معروض وہی ہے۔[1]

شنکر کی یہ دلیل جو اس نے بودھی تصوریت کے خلاف دی ہے کامل طور پر ثابت کرتی ہے کہ وہ معروض کے مستقل وجود کا قائل تھا جو اپنے وجود کے لئے کسی شخص کے وقوف پر انحصار نہیں رکھتا خارجی معروضات مختلف وجود رکھتے ہیں جو ہمارے تصورات یا مدرکات کے وجود اختلاف سے آزاد ہیں۔

یوگ واسشٹھ کی تصوریت شنکر کی تصوریت کے مقابلے میں بودھی تصوریین کے اصول سے زیادہ مشابہ ہے اس کے نزدیک تصورات ہی وجود رکھتے ہیں ان کے سوا کوئی مادی یا خارجی عالم نہیں ہے جو مستقل و مختلف وجود رکھتا ہو اس اصول کی شنکر پر زور تردید کرتا ہے پرکاش آنند کی ویدانت سدھانت مکتاولی جو ویدانت کی متاخر زمانے کی تشریح ہے۔ یوگ واسشٹھ سے فائدہ اٹھایا ہے اور اس کی تصوریت کے مماثل طریقوں پر ویدانت کی تشریح کی ہے جن کا ادراک نہیں ان کا وجود نہیں (اگیات ستوا انبھی اُپ گم) پرکاش آنند عام مسلمہ رائے پر بحث کرتا ہے کہ وقوف اشیائے معروض سے اتصال حواس کے ذریعے ہوتا ہے معروض ادراک میں جب تک آتے ہیں اسی وقت تک موجود رہتے ہیں کوئی ان کا مستقل خارجی وجود نہیں۔ کہ ان کے ادراک سے جدا ہو (پراتی تیک ستو) پرکاش آنند اور یوگ واسشٹھ دونوں وجود معروض کے منکر ہیں جبکہ ان کا ادراک نہ ہو لیکن شنکر نہ صرف اُن کے وجود کو تسلیم کرتا ہے بلکہ اس کا

---

[1] شنکر کی بھاشیہ پر برہما سوتر ۲/ ۲/ ۲۸۔

بھی قابل ہے کہ وہ اسی صورت میں موجود ہیں جس میں وہ معلوم ہوتے ہیں
اور واقعتاً ایسا ماننا تو یہ تسلیم کرنے کے برابر ہے کہ ہماری کسی چیز کی واقفیت
اس میں کسی قسم کے اضافے کا باعث نہیں ہوتی نہ اس میں کوئی تبدیلی ہوتی سوائے
اس کے کہ ہم کو علم کے ذریعے معلوم ہوتی ہے چیزیں وہی رہتی ہیں جو ہیں اگرچہ
ان کا ادراک نہ ہو شنکر ویدانت کے نزدیک ہمارے اندر برہمہ کی ذات
درخشاں ہے جو تمام تغیر پذیر تجربے کو ترجیح دیتی ہے اور تمام معروضات کے
تحت کارفرما اور آخری حقیقت ہے ان کا ہم کو عالم خارجی میں ادراک ہوتا
ہے۔ ہمارے تجربے میں خواہ کیسی صور و اوصاف خارجی و باطنی ہوں ان کی فطرت
ناقابل بیان اور غیر محدود ہے جس کا نام مایا ہے شنکر ویدانت کے نزدیک
وہی حقیقی جو ناقابل تغیر ہے اور جو چیز متغیر ہے وہ مثبت ہونے پر بھی غیر حقیقی ہے
اس مفہوم سے عالم غیر حقیقی ہے مایا ایجاب اور سلب کے مقولے سے مختلف
ہے یعنی مقولہ غیر محدود ہے۔

شنکر ویدانت کے نزدیک حقیقی برہمہ کا تعلق مایا سے ایسا ہی غیر محدود
ہے جیسے کہ خود مایا ہے۔ جو حقیقی ہے ناقابل تغیر ہے لیکن کس طرح تغیر پذیر صور و اوصاف
اس سے موصوف ہو گئے؟ ان کا ماخذ یا جوہر کیا ہے؟ شنکر اس بارے میں کوئی
تشریح نہیں کرتا ہے جس سے ہم کو تشفی ہو یوگ واسشٹھ کے نزدیک بے صورت
اور بے وصف وجود آخری صداقت ہے یہ برہمہ، چت یا خلا (شونیہ) کہلاتی
ہے خواہ کچھ ہو یہ بے وصف وجود ہے یہ آخری صداقت ہے یہ آخری
وجود حرکت کی توانائی سے متلازم ہے۔ جس کی وجہ سے تمام مختلف صور پیدا
ہوتی ہیں صور اور حقیقت کے مابین خارجی، غیر معین اور ناقابل بیان نسبت
نہیں ہے جیسا کہ شنکر کا خیال ہے لیکن صور جو غیر حقیقی ہیں اور حقیقت کے
التباسی ظہور ہیں اس بے وصف روح کی باطنی فعلیت کے عمل سے پیدا ہوتی ہیں
جو خود سوائے موضوعی غیر معروضی خالص شعور کے کچھ نہیں ہے لیکن اس باطنی
و قوتی حرکت کی خود کوئی زبان نہیں ہے نہ کوئی معین اصول ہے نہ اس کی تخلیق
کا کوئی طریقۂ عمل بتلایا جا سکتا ہے۔ تصورات معروضات کی تخیلی اشکال کا محض

۲۷۱

اور اگر وجود ہے تو وہ کسی معین نظم سے نہیں بلکہ محض اتفاق سے پیدا ہوتے ہیں در حقیقت ایسا تصور فضول ہے اور اسی جگہ یوگ واسشٹھ کا نظام ناقص معلوم ہوتا ہے دوسرا اہم نقص یہ ہے کہ نہ علم پر تنقید کی جاتی ہے نہ ان کی صحت تسلیم کی جاتی ہے اور بے کیف وجود کا کبھی تجربہ نہیں ہوتا لیکن شنکر کے نزدیک تو مطلق برہمہ ہی ذات ہے جو ہر تجربے میں موجود رہتا ہے اور فوری اور خود منکشف ہے، لیکن یوگ واسشٹھ کا مطلق بے کیف ماورا تجربہ ہے نجات کی آخری حالت یعنی ساتویں منزل آنند کی نہیں جیسا کہ ویدانت میں برہمہ کا حصول ہے بلکہ یوگ واسشٹھ میں بے وصف و تغیر یا خلا کی مانند ہے۔ اس آخری حالت کو مختلف نظامات میں برہمہ پرکرتی و پرش کا امتیاز خالص وگیان اور خلا (شونیہ) کہا گیا ہے لیکن واقعی وہ بجز بے وصف وجود اور کچھ نہیں ہے یہاں مکتی کی حالت جو (نجات) بیان کی گئی ہے اس پر غور کیا گیا ہے کہ وہ حالت پاشا لوٹ یا شل پتھر ہے جس سے ہم کو مکتی کے متعلق ویشیشک کی رائے یاد آجاتی ہے وہ پرش، جد و جہد اختیار و توانائی پر عملی حیثیت سے زور دیتی ہے وہ دیو کا انکار کرتی ہے کہ وہ پورش کو کمزور کرنے کی قوت رکھتے ہیں یا یہ کہ وہ ایک اعلیٰ اور غالب قوت کی حیثیت سے ہے اور کام کا جدید نقطۂ نظر پیش کرتی ہے جس کا مفہوم فکری فعلیت ہے شنکر کے خلاف علم اور کرم کو متحد کرتی ہے اور یہ کہ یہ دو مختلف درجے کے لوگوں کا کام نہیں ہے بلکہ ہر صحیح دماغ تحقیق کنندہ دونوں سے کام لے سکتا ہے۔ یوگ واسشٹھ کے نزدیک حصول مقصد برتر کے لئے خاص عملی ذرائع، مذہبی کتب کا فلسفیانہ مطالعہ، نیک لوگوں کی صحبت خود انتقاد ہیں یہ ایسے خارجی مذہبی ہدایات و احکام کے خلاف ہے جو صحیح روحانی جد و جہد سے نہ کئے جائیں تو بیکار سے بھی زیادہ بدتر ہے۔ اس کا اصول کہ خود خارج میں تجربے معروضی صحت نہیں رکھتے اور یہ کہ اشیائے خارجی کا کوئی وجود نہیں جس سے وہ مماثل ہوں اور یہ کہ وہ سب علم کی صورتیں ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظام وگیان وادِ بودھ تصوریت کا مرہون منت ہے جس کی اہم تصنیف لنکاوتر سوتر ہے جس میں علم کی مختلف صور کے ماخذ کی مختلف مقولوں کی تشریح کی کوشش

۲۰۲

کی گئی ہے یوگ واسشٹھ میں ایسی کوئی سعی نہیں ہے ہر چیز سپرد بخت واتفاق ہے۔
یہ تعجب ہے کہ ہندو علمانے سنسکرت میں وگیان وادپر بے حد لکھا ہے۔ جیسے
واچسپتی اور دیگر اہل تصنیف، لیکن اس نظام کے اہم مضامین کا کہیں حوالہ نہیں
دیا ہے کہ اسکی تعبیر یا تردید ہو۔ تاہم وگیان وا داور گوڈپاد کے اثرات یوگ واشٹھ
میں موجود ہیں یہ شیو کے مذہبی تلازم سے ترقی پذیر ہوا جیسا کہ اس کا اسپند کا اصول
ہے یا ترجیحی فعلیت کا اصول صاف طور پر تبلاتا ہے۔ بہر حال اس امر پر شیو فلسفے
میں کامل بحث کروں گا۔

۲۷۳

طبی مذاہب کے افکار

یہ کہا جا سکتا ہے کہ تاریخ ہندی فلسفے میں طبی مذاہب کے اصحاب فکر کے خیالات کو بیان کرنا ناموزوں ہے لیکن اس اعتراض کی قوت باقی نہیں رہتی۔ جب اس پر غور کیا جائے کہ علم طب تمام طبعیاتی علوم میں سب سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے جو قدیم ہندوستان میں حاصل کیا جاتا تھا یہ سانکھیہ[1] اور ویشیشک طبعیات سے براہ راست مربوط ہے اور یہ بھی غالباً منطقی تصورات کا ماخذ ہے جو بعد میں چل کر نیائے سوتروں میں مدون ہوئے ہیں۔ بہر حال طبی ادب اور دوسری دلچسپ اخلاقی ہدایات کے ما سوا نظریۂ حیات کا حال بھی منکشف کرتا ہے جو فلسفے کی تصانیف سے قطعی مختلف ہے۔ مزید براں یہ دوسری دلچسپ تفصیلوں سے بحث کرتا ہے جس سے ہندو اہل فکر کے مدرسی طریقوں پر کافی روشنی

[1] سانکھیہ فلسفے کا نظام جس کی تعلیم چرک سمنہا نمبر ۱ / ۱ میں دی گئی ہے وہ اس موجودہ تصنیف کی پہلی جلد کے صفحات نمبر ۲۱۳ تا ۲۱۷ میں بیان ہو چکی ہے۔

پڑتی ہے اور وہ لوگ جو ہٹھ یوگ یا تنتر کی عضویات یا علم تشریح سے اس بنا پر واقف ہیں کہ ان مذاہب کے یوگی دستور سے ان کا خاص تعلق ہے تو وہ طبی مذاہب کے تصورات کے مخالف اور مماثل اغراض کو جاننے کے سبب ان مماثل مسائل علم سے دلچسپی لیں گے۔ اہل طب کے افکار علم توریث وجنین غالباً خالص فلسفے کے طالب علم کے لیے بھی موجب دلچسپی ہوں گے۔

ایور وید اور اتھرو وید

سوشرت کہتا ہے کہ ایور وید (علم حیات) اتھرو وید کا اپانگ ہے۔ ابتدا میں یہ ایک ہزار ابواب اور ایک لاکھ اشعار پر مشتمل تھا جس کو برہما نے تمام مخلوقات سے پہلے پیدا کیا (سوشرت سمھتا ۱۔۱۔۵) اپانگ سے کیا مراد ہے اس سلسلے میں آسانی اور اطمینان سے اس کی تشریح نہیں کی جا سکتی ہے۔ ڈلہن (۱۔۱۔۴) اپنی نبندھ سمگرہ میں اس لفظ کی تشریح کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اپانگ سے مراد چھوٹا انگ (عضو) "انگم اِوَ الپت۔ واد اُپان گم" ہے جب کہ ہاتھوں اور ٹانگوں کو انگ کہتے ہیں تو پیر کی انگلیوں یا ہاتھ کی ہتھیلیوں کو اپانگ کہتے ہیں۔ اتھرو وید میں چھ ہزار اشعار اور تقریباً ایک ہزار نثری سطور رہی ہیں اگر ابتدا میں ایک لاکھ اشعار تھے تو وہ اتھرو وید کی اپانگ نہیں کہلایا جا سکتا ہے اگر اپانگ سے مراد ایک چھوٹا ضمیمہ ہے جیسا کہ ڈلہن نے تشریح کی ہے تو چھوٹا ضمیمہ ہونا تو درکنار وہ تو اتھرو وید سے دس گنا بڑا ہے۔ چرک ایورویدکی نوعیت پر بحث کرتا ہوا لکھتا ہے کہ ایسا کوئی زمانہ نہیں گزرا ہے کہ زندگی نہ ہو یا عاقل موجود نہ ہوں۔ پس ہمیشہ سیکڑوں انسان حیات کے متعلق معلومات

باب ۱۳

رکھتے تھے اور ہمیشہ دواؤں کا سلسلہ رہا ہے جن کا اثر انسانی جسم پر اصول کے مطابق ہوتا ہے، یہی وہ اصول ہیں جو ہمیں ایوروید میں حاصل ہوتے ہیں۔ کسی وقت بھی ایوروید لاشے سے پیدا نہیں ہوا بلکہ ہمیشہ زندگی کا علم (تسلسل علم حیات) جاری رہا ہے، جب ہم سنتے ہیں کہ اس کو مدون کیا گیا ہے تو اس سے مراد اس کے اصول کی جامعیت سے ابتدا کرنا ہے جو قدیم مفکر یا کسی لایق استاد کے ہاتھوں اس کی تعلیم کا جدید نصاب شروع ہوا ہو ہمیشہ زندگی کا علم موجود تھا اور ہمیشہ ایسے لوگ ہوئے ہیں جنھوں نے اسے اپنے طریقے پر سمجھا ہے، اس کی باقاعدہ جامعیت یا تعلیم کے حوالے سے اس کا آغاز بیان کیا جا سکتا ہے[51] مزید براں چرک ایوروید کو وید بطور دوسرے ویدوں سے ممیز کرکے ترجیح دیتا ہے کہ وہ ہم کو زندگی بخشتا ہے جو تمام دوسری لذتوں یا منافع کی اساس ہے خواہ اس عالم کے ہوں یا عالم آخرت کے ہوں[52]۔ بڑا واگ بھٹ ایوروید کو اپانگ نہیں کہتا ہے بلکہ اتھرو وید کا اُپ وید کہتا ہے[53] مہابھارت ۱۲/۳۴۳/۳۳ میں اس کو اُپ وید کہا گیا ہے اور نیل کنٹھ اس کی تشریح کرتے ہوئے کہتا ہے کہ چار اپوروید ہیں ایوروید، دھنوروید، گاندھرو، ارتھ شاستر برہم وِیوِرت ایک متاخر پران کہتا ہے کہ برہما نے رگ، یجر، شام، اتھرو ویدوں کے بعد

---

[51] چرک ۱/۳۰/۲۴ یہ فقرہ چرک ۱/۱/۶ سے مختلف معلوم ہوتا ہے وہ فرض کرتا ہے کہ بیماریاں ہمیشہ سے ہیں اور چرک ۱/۱/۶ میں فرض کیا گیا ہے کہ ایک وقت بیماریاں پھوٹ پڑیں کیا یہ اس کے نظر ثانی کرنے والے دریڈھبل کا اضافہ ہے۔

[52] چرک ۱/۱/۴۲ اور اس پر چکرپانی کی ایوروید دیپکا۔

[53] اشٹانگ سنگرہ ۱/۱/۸ اور گوپتھ براہمن ۱/۱۰ بہرحال پانچ وید بیان کرتی ہیں یعنی سرپ وید، پیشاچ وید، اسور وید، اتہاس وید اور پران وید غالباً ایو وید کے مفہوم میں، لیکن اس سلسلے میں ایوروید کا نام نہیں ہے۔

باب ۱۳ ب

اپور وید کو پانچویں وید کے طور پر پیدا کیا۔[1] رودھتو اپنی ورٹرنیج میں ایک حوالہ دیتا ہے کہ برہما نے اپور وید سکھلایا جو اپنے تمام آٹھ اجزا میں ویدانگ تھا۔[2] ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ بعض اشخاص اپور وید کو دوسرے ویدوں پر فوقیت دیتے تھے اور بعض ان کے پیرو اس کو پانچواں وید سمجھتے تھے اور احترام کرتے تھے۔ کہ وہ اتھروید کا اپوید ہے مستقل اپوید ہے، اتھروید کا اپانگ ہے یا آخر کار ویدانگ ہے ان متصادم حوالوں سے اس قدر ضرور معلوم ہوتا ہے کہ اس کا روایۃً یقین تھا کہ وہ ایک وید ہے جس کا نام اپور وید ہے جو تقریباً دوسرے ویدوں کے ساتھ ساتھ ہے اس کی بڑی عزت و توقیر کی جاتی اور ایک خاص طریقے سے اتھروید سے متحد کر دیا گیا۔ کہ اس اتحاد کی نوعیت یہ امر واقعہ ہے کہ دونوں بیماریوں کے علاج اور طویل حیات کے حصول سے متعلق ہیں۔ ایک میں خصوصاً جنتر منتر، تعویذ گنڈے اور دوسرے میں دواؤں سے علاج معالجہ سوشرت اپور وید کو اتھروید کا اپانگ کہنے میں یہ مقصد رکھتا تھا جو کہ ابھی بیان ہوا ہے، اتھروید اور اپور وید دونوں بیماریوں کے علاج سے بحث کرتے ہیں اور عام ذہن نے ان دونوں کو بالعموم متحد کر دیا، اول الذکر اپنی مذہبی قدر و قیمت کی بنا پر دوسرے سے زیادہ مقدس ہے اور موخر الذکر بطور اس کے ادبی تتمہ کے وابستہ رہا، داریل بھٹ کوشک سوتر ۲۵/۲ کی شرح کرتا ہوا بتلاتا ہے کہ اتھروید اور اپور وید میں کون سے امور اختلافی و اتحادی ہیں وہ کہتا ہے کہ دوم کی

۲۷۵

---

[1] برہم ویودت پران ۱/۱۶/۹/۱۰

[2] برہمہ ویداں گم اشٹاں گم آیرویدا بھاستا۔ یہ اقتباس اپور وید لفظ کے سلسلے میں ورٹرنیج میں آتا ہے لیکن تصحیح نہیں ہو سکتی کیونکہ کوئی چیز حوالے میں چھوٹ گئی ہے اور بالعموم ویدانگ سے مراد چھ انگ ہوتے ہیں یعنے شکشا کلپ ویاکرن، چھند، جوتش اور نروکت

بیماریاں ہیں ایک وہ جو غذا کی خرابی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں اور ان کا علاج ایورویدسے ہوتا ہے اور جو بیماریاں گناہوں اور انحراف احکام کی بنا پر ہوتی ہیں تو ان کا علاج اتھرویدکے معالجات سے ہوتا ہے[1] چرک خود تو یہ کو (پرایش چت) بطور دوا کے نام (بھیشج) سے شمار کرتا ہے۔ اور چکر پانی اس کی شرح کرتے ہوئے کہتا ہے جیسے کہ پرایش چت گناہوں سے پیدا شدہ بیماریوں کو دور کردیتا ہے پس دوائیں (بھیشج) ہی بیماریوں کو دور کرتی ہیں پس پرایش چت بھیشج کا مرادف ہے[2]

لیکن یہ ایوروید کیا ہے۔ ہمارے پاس چرک اور سوشرت کی تصانیف ہیں جن کو متاخر نظر ثانی کرنے والوں نے بدل دیا ہے اور اضافہ کیا ہے لیکن سوشرت کہتا ہے کہ برہمہ نے ایوروید کو پیدا کیا جس میں ایک لاکھ اشعار تھے اور جس کے ایک ہزار باب تھے جب آگے چل کر لوگ کم عقل ہوتے گئے اور عمریں بھی کم ہونے لگیں تو بعد میں اس کو آٹھ مضامین پر تقسیم کردیا یعنے جراحی (شلیہ) سر کی بیماریوں کا علاج (شالاکیہ) عام بیماریوں کا علاج (کایہ چکتسا) بد روحوں کے اثرات کو دور کرنے کے اعمال (بھوت ودیا) بچوں کی بیماریوں کا علاج (کمار بھرتیہ) زہروں کے تریاق (اگدتنتر) جسم کو دوبارہ جوانی عطا کرنے کا علم (رسائن) اور جنسی قوت حاصل کرنے کا علم (واجی کرن)[3] سوشرت کا یہ قول کہ ایوروید ابتدا میں بہت ضخیم تھا اور بعد میں اس کے آٹھ حصے کئے گئے اور آٹھ مختلف شعبوں پر مشتمل ہیں یہ رائے قابل اعتماد معلوم ہوتی ہے۔ یہ واقعہ کہ ایوروید اپانگ

---

[1] دوئی پرکار ایچھتیہ کوشک سوتر ۲/۲۵ کی داریل کی شرح۔
[2] چرک ۶/۱/۳ اور ایوروید دیپکا۔
[3] سوشرت سمتا ۱/۱/۵-۹۔

باب ۱۳

اپوید یا ویدانگ کہلایا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس وقت موجود تھا جس زمانے میں وید کا ادب مدون ہو رہا تھا ہم طب کے خلاصے پراتی شاکھیہ سے بھی قبل کے سنتے آئے ہیں[۵۱]۔ لیکن ایک بات بڑے تعجب کی یہ ہے کہ اپنشدوں یا ویدوں میں ایوروید کا نام نہیں آیا ہے اگرچہ اول الذکر میں بہت سے علوم کے نام ہیں[۵۲]۔ بہر حال اشٹانگ ایوروید کا ذکر مہابھارت میں آیا ہے اور تین اجزا (دھاتو) وایو (ہوا) پت (صفرہ) شلیشم (لیس دار) کا بھی ذکر ہوا ہے۔ اور اس نظریے کا بھی حوالہ ہے کہ ان تین سے جسم قائم رہتا ہے اور ان کے اختلاط سے ضعیف ہو جاتا ہے اور کرشنا تریہ کے بارے میں خیال کیا جاتا ہے کہ وہ علم طب (چکت ستم) کا بانی ہے[۵۳]۔ دواؤں کے قدیم ترین باقاعدہ بیانات ونیے پٹک کی مہاوگ میں ملتے ہیں جس میں بدھ نے اپنے شاگردوں کو دوائیاں تجویز کی ہیں[۵۴]۔ جن کی کوئی آمیزش تعویذ اور منتروں سے نہ تھی۔ یہ دوائیاں مفرد ہیں، لیکن ان میں باقاعدہ ترتیب کی ناقابل تردید علامات ہیں ہم سے کہا گیا ہے کہ ایک جراح اکاش گوتا می تھا جو بھگندر کا عمل جراحی کیا تھا۔ راک ہل مہاتما بدھ کی سوانح حیات میں ہم ایک جیوک کا

۲۷۷

۵۱۔ رگ وید پراتشاکھیہ ۱۶، ۵۴ (۵۵)۔ بلوم فیلڈ نے اتھرو وید اور گوپتھ براہمن صفحہ ۱۰ پر ذکر کیا ہے اور طبی تصنیف کا نام سوبھیشج بتلایا ہے۔

۵۲۔ رگ ویدم ودیام۔ چھاندوگیہ ساتواں۔ ۱، ۲۔ بھوت ودیا کو ایوروید آٹھ منتروں میں سے ایک منتر سمجھا گیا ہے جس کو کہ ہم سوشرت سمہتیا اور کہیں پاتے ہیں۔

۵۳۔ مہابھارت ۲، ۲، ۲۵، ۱۲، ۳۴۲، ۸۶، ۸۷، ۱۲، ۲۱۰، ۲۱، ۲۱ کرشناتریہ کا حوالہ چرک سمہتیا ۱، ۱۵، ۱۲۹ میں دیا گیا ہے اس کی شرح کرتے ہوئے چکر پانی کہتا ہے کہ کرشن اتریلے اور اتیریلے دو مستند اشخاص ہیں جو اتیریلے پورون سو سے الگ ہیں یہ شخص تو چرک سمہتیا کا استاد اعظم ہے۔ ۵۴۔ ونیے پٹک مہاوگ ۶، ۱-۱۴۔

باب ۱۳

حال سنتے ہیں جس نے ٹکسلا کی جامعہ میں طب کی تعلیم آتریے سے حاصل کی تھی[1]۔ اتھروؤید کے زمانے میں ہزارہا اشخاص طبیب تھے اور ایک جامع کتاب الادویہ موجود تھی جو بیماریوں کا علاج مفرد دواؤں سے بتلاتی تھی یہ بات ایک منتر سے ظاہر ہوتی ہے جس میں تعویذوں کے اثرات کی تعریف ہے اور ان کی قوتوں کا ذکر ہے جو ہزاروں دوائیوں کے برابر ہیں جن کو ہزاروں طبیب کام میں لاتے ہیں[2]۔ اس کا مشکل سے انکار ہو سکتا ہے کہ اتھروؤید کے زمانے میں مطب کا زور نہ ہو اگرچہ اس رائے کی تائید کے لیے ہمارے پاس کوئی ثبوت نہیں ہے کہ بیماریوں کے علاج کا ادب ایورؤید کے نام سے مشہور تھا جس میں مختلف شاخیں تمام کی تمام ناقابل امتیاز طور پر موجود تھیں جن کی بعد میں ترقی ہوئی۔ تاہم ہمارے پاس کوئی شہادت نہیں کہ سوشرت کا یقین نہ کریں جب کہ وہ معین طور پر ایسے ادب کا حوالہ دیتا ہے چرک سمہتا ایورؤید کے ازلی روایتی تسلسل کے وجود کا حوالہ دیتی ہے زندگی، جڑی بوٹیوں کے مستقل خواص اور غذا وغیرہ اور ان کے اثرات جو انسانی جسم اور فہم دریافت کنندہ پر مرتب ہوتے ہیں ان تمام امور کو اس نے ایورؤید کی اصطلاح میں شامل کیا ہے سب سے قدیم کتابیں جو ہم تک پہنچی ہیں وہ چرک سمہتا، اور سوشرت سمہتا ہیں اور دونوں تنتروں کے نام سے مشہور ہیں[3]۔ حتیٰ کہ اگنیویش کی تصنیف (اگنیویش سمہتا) جس کی نظر ثانی چرک نے کی اور جو چکرپانی کے وقت تک دستیاب ہوتی تھی، تنتر تھی۔ آخر ایورؤید کیا تھا جس کو مختلف اشخاص نے پانچواں وید یا ایورؤید کہا ہے سوائے اس کے کہ وہ

[1]۔ بدھ کی سوانح حیات مصنفہ ارک ہل صفحہ ۶۵۔
[2]۔ اتھروؤید ۲، ۹، ۳۔
[3]۔ چکرپانی کی ایورؤید دیپکا ۱، ۱۰ اور چرک سمہتا ۱، ۱، ۵۲۔ ۱، ۳۰، ۷۷ تا ۱۸۵

ادب تنتروں سے خاص طور پر ممیز ہو جو ہم کو دستیاب ہوتے ہیں[1] پس غالباً ایسا ادب موجود تھا اور آگنیوشں اور دوسروں کے باقاعدہ تصانیف نے اس کو دبا دیا اور نتیجہ یہ ہوا کہ وہ آخر کار گم ہو گیا۔ بہر حال چرک لفظ ایورویدکو علم حیات کے عام مفہوم میں استعمال کرتا ہے چرک نے زندگی کو چار اقسام میں تقسیم کیا ہے۔ سکھ (خوش) دکھ (غمگین) ہت (اچھی) اہیت (بری)۔ سکھم آیو وہ زندگی ہے جو جسمانی یا ذہنی بیماریوں سے متاثر نہیں ہوتی۔ اور جو طاقت، قوت، توانائی، قوت جسمانی، فعلیت سے موصوف ہے اور تمام لذتوں اور کامیابیوں سے معمور ہے اور اس کے برعکس اسکھم آیوہ ہے۔ ہتیم آیوہ ایسے شخص کی زندگی ہے جو تمام مخلوقات سے نیکی کرنے پر تیار رہتا ہے۔ دوسروں کی جائدادوں

کو نہیں چراتا، سچا ہے، جس میں ایثار ہے ضبط نفس ہے اور خود اجتنابی ہے اور جو نہایت سمجھداری سے کام کرتا ہے۔ اخلاقی احکام کی خلاف ورزی نہیں کرتا، یکساں سرگرمی و جوش سے نیکی اور خوشی سے ہم کنار رہتا ہے، بزرگ والدین کا احترام کرتا ہے، سخی ہے اور ایسے منفعت بخش کام کرتا ہے جو دنیا و آخرت میں سرخروئی عطا کرتے ہیں اس کے برعکس اہیت ہے۔ علم حیات کا مقصد یہ ہے کہ ایسی تعلیم دی جائے جو چاروں قسموں کی زندگی میں مفید ہو اور ایسی زندگی طویل ہو سکے[2]

اگر ایوروید سے مراد زندگی کا علم ہے تو اس کا اتھروید سے کیا تعلق ہے ہم کو چرک سمہتا سے معلوم ہوتا ہے کہ طبیب کو اتھروید سے خاص تعلق رکھنا چاہئے (بھکتر آدیشہ) اتھروید بھی بیماریوں

---

[1] چکرپانی اپنی ایوروید دیپکا میں آگنیوشں سمہتا کا حوالہ دیتا ہے۔

[2] چرک ۱،۱،۴۰ اور ۱،۳۰،۲۰ تا ۲۳۔ ۱،۳۰،۲۰ میں ایوروید کا اشتقاق یہ دیا گیا ہے ایثر ویدینتی اتی ایورویدہ جو ہم کو زندگی کی بابت تعلیم دیتا ہے سوشرت دو متبادل اشتقاق بتلاتا ہے۔ جس سے زندگی معلوم ہوتی ہے یا جانچ کی جاتی ہے یا جس سے زندگی حاصل کی جاتی ہے سوشرت سمہتا ۱،۱،۱۴۔

باب ۱ (چکتسا) کے علاج سے بحث کرتا ہے اس کا طریقۂ علاج یہ ہے کہ وہ ہدایت دیتا ہے کہ توبہ کی رسوم (سواستیہ ین) بھینٹ (بلی) مقدس چڑھادیے (منگل ہوم) پاک کرنے والی رسوم (پرایش چنت) برت (اپواش) تعویذ گنڈے (منتر)[۱] کئے جائیں۔ اس کی تشریح کرتا ہوا چکرپانی کہتا ہے کہ چونکہ یہ نصیحت کی گئی ہے کہ اطبا اتھرویدسے وابستہ رہیں اس کا اثر یہ ہے اتھروید ایورویدہوجاتا ہے اس میں کلام نہیں کہ اتھروید بہت سے مسائل سے بحث کرتا ہے اس بنا پر ایوروید کو اتھروید کا جزو سمجھا گیا۔ چکرپانی کی تشریح کی روشنی میں غور کرتے ہوئے معلوم ہوتا ہے کہ وہ طبی تعلیم کے جس مذہب سے متعلق تھا وہ اتھرویدسے باہمی مربوط تھی اس کی مزید تائید چرک سمہتا اور اتھروید کے ہڈیوں کے نظام کے تقابل سے ہوسکتی ہے۔ سوشرت خود کہتا ہے کہ وہ ہڈیوں کی تعداد جسم انسانی میں تین سو سمجھتا ہے اور ویدوں کے حامی بھی تین سو ساٹھ بتلاتے ہیں اور یہ تعداد چرک نے بھی شمار کی ہے[۲] اتھروید ہڈیوں کا شمار نہیں کرتی۔ لیکن ہڈیوں کے بارے میں بہت سے اہم مسائل ہیں جن سے چرک کا مذہب اتھروید سے متفق ہے نہ کہ سوشرت سے" ڈاکٹر ہورنل نے اس سوال پر کافی بحث کی ہے" درحقیقت ایک اہم صورت یہ ہے کہ اتھروید نظام اہل چرک سے بیحد مماثل ہے جہاں تک کہ اہم ترین امور کا تعلق ہے لیکن موخرالذکر سوشرت کے نظام سے مختلف ہے مثلاً کھوپڑی کی بناوٹ میں پیشانی کی ہڈی کا قیاس یہ اضافہ کیا جاسکتا ہے کہ اتھرویدی اصطلاح پریشٹھا طویل ہڈیوں کی بنیاد کے لیے چرک کی اصطلاح ادھشٹھاں سے بدیہۃً مطابق ہے لیکن سوشرتی اصطلاح کورچ سے بیحد مختلف ہے[۳] شتت تپہ براہمن جیساکہ ڈاکٹر ہورنل نے بتلایا ۲۷۹

۱۔ چرک ۲۰،۳۰،۱ ۔ ۲۔ سوشرت سمہتا ۱۸،۵،۳ :۔ چرک سمہتا ۶،۷،۴

۳۔ اے۔ ایف روڈلف ہورنل کی مطالعہ طب قدیم ہند صفحہ ۱۱۳۔ ۱۲،۴،۵،۱۰ ۱۲،۳،۲،۳،۴۔ ۱۲،۲،۴،۹۔ ۱۴۔ ۸،۶،۲،۷،۱۰

باب ۱۳

ہے ظاہر کرتا ہے کہ چرک اور سوشرت کے دونوں مذاہب سے واقف ہے اور چرک کی طرح ۳۶۰ ہڈیاں شمار کرتا ہے[1] لفظ وید وادینو جو سوشرت سمہتا ۳، ۵، ۱۸ میں آیا ہے اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ ایورویدکے پیرو ویدوں کے پیروؤں سے مختلف ہیں جیسی کہ اس کی تعبیر ڈلہن کرتا ہے صرف ان معنوں میں یہ ادباً صحیح ہے کہ اس سے وہ رائے حاصل ہوتی ہے جس میں چرک اتھروید اور شت پتھ براہمن اور قانونی ادب اور پران سے مشتق ہے جو راسخ العقیدہ تمام اندازوں سے اپنے جواز کو ویدوں سے حاصل کرتے ہیں اگر ویدک تصورات کا یہ اتفاق طب کے اتریلے مذہب خیالات سے ہو جس کو چرک نے ظاہر کیا ہے اور اس مطابقت کے ساتھ نظر کی جائے جو کہ ایوروید اور اتھروید میں ہے۔ تو یہ فرض کرنا نامعقول نہ ہوگا کہ آتریلے مذہب جس کا نمایندہ چرک ہے اتھروید سے ترقی پایا ہے۔ اس سے یہ تو ممکن نہیں ہوتا کہ دوسرے مذہب کا ایوروید جس کا حوالہ سوشرت دیتا ہے وہ بھی اسی سے نکلا ہو۔ جس میں اساتذہ کی تعلیم کے ایک طویل سلسلے سے سوشرت سمہتا کی ترقی ہوئی ہے غالباً اس ادب نے عزت حاصل کرنے کے لیے اس کو اتھروید سے وابستہ کرکے اس کو اتھروید کا اپانگ کیا[2]

۲۸۰

جینت کا استدلال ہے کہ ویدوں کی صحت اس امر پر مبنی ہے کہ ان کو ایک نہایت قابل اعتماد شخص (آپت) نے مرتب کیا ہے اور

[1] دیکھو صفحہ ۱۰۵-۱۰۶۔ دیکھو شت پتھ براہمن۔ یاگیہ والکیہ دھرم شاستر، وشنو سمرتی وشنو دھرمتار اور آگنی پران جسم انسان کی ہڈیاں چرک کی طرح ۳۶۰ بتلاتے ہیں آخری تین کا ماخذ اول (یاگیہ والکیہ دھرم شاستر) ہے جیسا کہ ڈاکٹر ہورنل نے اپنی کتاب صفحہ ۱۱۰-۱۰۶ میں کہا ہے لیکن ان میں سے کوئی بھی غیر طبی نظریات قدیم نہیں ہیں غالباً تیسری دچوتھی صدی قبل کی نہیں ہے۔ [2] لفظ اپانگ شاید اس مفہوم میں استعمال ہوا ہو کہ وہ ضمنی تصنیف ہو جس کا وہی دائرۂ عمل ہے جو اتھروید کا ہے۔

باب ۱۳

تمثیل میں وہ ایور وید کا حوالہ دیتا ہے جس کی صحت اس امر پر مبنی ہے کہ معتبر اشخاص نے اس کو مرتب کیا ہے طبی ہدایات اس وجہ سے صحیح ہیں کہ وہ معتبر اشخاص کی ہدایات ہیں۔ لیکن یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ ایور وید کی صحت معتبر اشخاص کے مرتب کرنے پر نہیں ہے بلکہ اس کی ہدایات کی تجربے سے تصدیق ہو سکتی ہے۔ جینت جواب میں کہتا ہے کہ ایو وید کی صحت اس وجہ سے ہے کہ اس کو معتبر اشخاص نے مرتب کیا ہے اور اس کی تصدیق تجربے سے بھی ہو سکتی ہے وہ استدلال کرتا ہے کہ ہزارہا دوائیاں ہیں ان کی ترکیب اور استعمال کی لامحدود اقسام ہیں اس لیے یہ قطعی ناممکن ہے کہ کوئی شخص ان سے واقف ہو اور تجربی طریقۂ اتفاق و اختلاف، کو کام میں لائے۔ محض طبی ماہرین چیزوں کے شناخت کرنے میں ہمہ داں تھے اور ایسا خداداد علم رکھتے تھے کہ بیماریوں کے علاج کے ماہراں تھے جس کو صرف مستند آرا کی بنا پر تسلیم کیا جا سکتا ہے اس کی تردید کی کوششیں کمزور معلوم ہوتی ہیں جب کہ یہ رائے ہے کہ طبی ایجادات اتفاق و اختلاف کے تجرباتی طریقوں کے اطلاق سے جاری رکھی جائیں اور یہ کہ وہ طول طویل ازمنہ سے جمع ہوئی ہیں یہ بھی کمزور ہے، اور یہاں اس پر غور کرنے کی ضرورت نہیں۔

چوتھا وید اتھروید یا برہمہ وید ہے جو اصل میں علاجات اور سحر و جادو پر مشتمل ہے[1] یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس وید کی

---

[1] بعض مقدس کتابیں چار وید بتلاتی ہیں اور بعض تین وید جیسے گرہم ۲، ۴، ۱۰۔ چار وید بیان کرتی ہے، اور برہدرانیک تیت تیرے ۲، ۲۰، ۲۶۱ برہمن تین وید بیان کرتی ہے۔ ساین میماساسو تو ۵۲، ۳۷ کا حوالہ دیتا ہے "شیشے یجنہ دشبدہ" اور کہتا ہے کہ اور تمام وید جو نہ رگ یا سام نہ یجس (رساین کی ایو دگھاست اتھروید پر صفحہ ۲) ہیں اس تعبیر سے اتھروید یجس میں شامل ہو تو تین وید کا حوالہ صحیح ہوتا ہے۔ اتھروید کو گوپتھ برہمن ۲، ۱۶ میں برہم وید کہا گیا ہے اور دو دلائل دیے گئے ہیں۔ پہلے یہ کہ اتھروید برہما کی ریاضت کی تو باؤں سے

باب ۱۳ | ۲۸۱

تدوین قدیم ترین رگوید کے بھجنوں کے بعد ہوئی ہو اس لیے کہ ہندوستان کی تاریخ میں کوئی ایسا دور نہیں ہے کہ جادو سحر، تعویذ گنڈوں سے بیماریوں کے اچھا کرنے یا مصیبت دور کرنے اور دشمنوں کو نقصان پہنچانے سے خالی رہا ہو خود رگوید کے بارے میں ایک معقول پہلو سے خیال ہے کہ ایسے سحری رسوم کا خصوصی نشو ونما ہوا ہے۔ اتھروید کے سحر و جادو کی لوگوں کے دلوں میں بڑی منزلت تھی اس لیے کہ وہ لوگ اپنی روزمرہ ضروریات کے لیے ان سے کام لیتے تھے حتیٰ کہ اس وقت بھی جب کہ رگوید کے یگیہ شاذ ونادر ہی ہوتے ہیں، اتھروید ہی سحرو جادو اور ان کے بعد کے تنتری جادو جو مقابلتہً بہت بعد کے زمانے کے ہیں ہندوؤں کے تمام فرقوں میں بیحد عام ہیں۔ پروہت جماعت کی بہت سی آمدنی مقدس رسوم کی ادائی (سوستیاین) پاک کرنے والی توبہ (پرایش چیت) (ہوم) اور ایسے چڑھاوے سے ہوتی تھی جو سخت اور شدید بیماریوں کو دور کرنے کے لیے، مقدمہ جیتنے کے لیے تکالیف کو دور کرنے کے لیے اولاد نرینہ خاندان میں پیدا ہونے کے لیے دشمن کو بد دعا دینے کے لیے کئے جاتے تھے، قریب قریب تعویذ گنڈے آزادی سے کام میں لائے جاتے تھے جس کو تین یا چار ہزار برس کا عرصہ ہوا ہے سانپ کے کاٹنے کا منتر کتے کے کاٹنے کا منتر اور دوسرے منتر ہیں جو ابھی تک ایسے امور ہیں کہ جن کا مقابلہ طبی پیشہ کرنے والوں کے لیے دشوار ہے۔ غیبی رسوم، سحر وجادو کی پر اسرار قوتیں، عام ہندو ذہن کے اعتقاد کی لازمی صورت ہے اور یہ اکثر عام ہندو گرہستی کی مذہبی زندگی کی جگہ لیتی ہیں پس اتھروید کے بھجنوں کی بڑی تعداد کے متعلق مفروضہ ہے کہ وہ اس وقت رائج تھے جب کہ رگ وید کے بھجنوں کی تدوین

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ ۱۔ پیدا ہوا اور گوپتھ براہمن میں کہا گیا ہے کہ تمام اتھرویدی بھجن علاجی ہیں (بھشج) جو علاجی ہے وہ ازلی ہے، جو ازلی ہے برہما ہے:۔ گوپتھ براہمنا ۳، ۴ دیکھو نیاۓ منجری صفحات ۲۵۰ تا ۲۶۱۔

باب ۱۳ بھی نہیں ہوئی تھی۔ بہرحال جب اتھروید موجودہ صورت میں مرتب ہوا تو اس میں چند بھجنوں کا اضافہ کیا گیا، ان کی فلسفیانہ خصوصیت تمام دوسرے بہت سے بھجنوں کے نقطۂ نظر کے موافق نہیں ہے اتھروید کے بارے میں سیاین اپنی شرح کی تمہید میں کہتا ہے کہ یہ بادشاہوں کے لیے مفید ہے کہ دشمنوں کو دور کریں اور دوسرے فوائد حاصل کریں۔ شاہی پروہت کو چاہئے کہ اتھرویدی عملوں میں ماہر ہوں۔ یہ عمل بالعموم عام گرہستی کی تکالیف دور کرنے کے لیے ہیں اور گرھیہ سوتران سے بہت مواد حاصل کرتے ہیں قدیم ترین نام اتھروید کا اتھر وانگرسیہ ہے اس کی تقسیم دوگونہ ہوتی ہے ایک وہ بھجن جو اتھر وا سے منسوب ہیں اور دوسرے وہ جو انگرس سے منسوب ہیں اول الذکر مقدس (شانت) ترقی فلاح وبہبود (پوشٹیک) اور علاجات (بھشجانی) سے بحث کرتی ہے اور ثانی الذکر جارحانہ رسوم دشمن کو ستانے کے لیے کیے جاتے ہیں (ابھی چارِک) اور اس کو خوفناک (گھور) بھی کہتے ہیں۔ اتھروینی منتروں کے بارے میں فرض کیا گیا ہے، کہ ان سے بہت سے اغراض کی تکمیل کرتے ہیں، کوشک سوتر ۲۸۲ کے مطابق ان کا خلاصہ یہاں دیا جاتا ہے:۔ مثلاً فہم کو تیز کرنا، برہم چاری (مذہبی طالب علم) کی نیکیوں کی تکمیل کرنا، دیہات، شہر، قلعے، سلطنتیں، جانور دولت، اناج، بچے، بیویاں، ہاتھیاں، گھوڑے اور رتھوں وغیرہ کا حصول عوام الناس میں اتحاد واتفاق (ایکم تیہ) اور قناعت کا پیدا کرنا، دشمنوں کے ہاتھیوں کو خوف زدہ کرنا، جنگ میں فتح پانا، تمام اقسام کے ہتھیاروں کی ضربوں سے محفوظ رہنا، دشمن کی فوج کو خوف زدہ کرنا، بیہوش کرنا، تباہ کرنا، اپنی فوج کو ہمت دلانا، حفاظت کرنا، جنگ کا آیندہ نتیجہ جاننا، سپہ سالاروں اور سرداروں کے دلوں کو موہ لینا، جن میدانوں سے دشمنوں کی فوجیں گذرتی ہیں وہاں جادو کیا ہوا جال، تلوار، یا ڈور پھینکنا جنگ میں فتح یاب ہونے کے لیے رتھ پر چڑھنا، جنگی موسیقی کے تمام آلات پر جادو کرنا، دشمنوں کو ہلاک کرنا ہاتھ سے گئے ہوئے شہروں کو

باب ۱۳

واپس لینا جن کو دشمنوں نے مسمار کیا تھا۔ تاج پوشی کی رسم ادا کرنا گناہوں کی معافی چاہنا، بد دعا دینا، گائیوں کو طاقتور بنانا سرسبزی حاصل کرنا، فلاح و بہبودی کی ترقی، زراعت کی اور بیلوں کی حالت بہتر کرنے کے لیے تعویذ دینا بہت سی مختلف گھر کی جائداد لانا نئے گھر کو مبارک کرنا بیل چھوڑنا (عام رسوم کے حصے کے طور پر ـــــ شرادھ) اگرہاین کے فصل کے مہینے کی رسوم ادا کرنا (وسط نومبر سے وسط دسمبر تک) مختلف ناقابل علاج بیماریوں کو اچھا کرنا جو گزشتہ زندگی کے گناہوں کی وجہ سے ہوئی ہوں۔ تمام بیماریوں کا علاج کرنا جیسے بخار، ہیضہ، زخموں سے خون کا بہنا بند کرنا جو ہتھیاروں کی ضربات سے پہنچے ہوں، مرگی کو روکنا، بد روحوں کے مختلف اقسام کو آجانے سے روکنا، جیسے بھوت، پشاچ برہم راکشش وغیرہ۔ وات پت شلیشم، قلبی امراض، یرقان، سفید برص، مختلف قسم کے بخار، سل اور جلندر کا علاج کرنا، گھوڑوں، گائیوں کے چیچڑیوں کا علاج کرنا، تمام زہروں کے تریاق مہیا کرنا، امراض سر، آنکھ، ناک، کان، زبان، گردن اور گردن کی سوجن کے علاجات مہیا کرنا، برہمن کی بد دعا کے برے اثرات کو دور کرنا، بچے حاصل کرنے کے لیے عورتوں کے رسوم کو مہیا کرنا، اور آسانی سے زچگی ہونا، اور شکم مادر میں بچے کی بہبودی و فلاح کے رسوم ادا کرنا، بادشاہ کے غصے کو ٹھنڈا کرنا، آیندہ کامیابی پانا کا علم ہونا، زیادہ بارش کو روکنا، بجلی کو روکنا مباحثوں میں جیتنا، لڑائی جھگڑے کو روکنا، دریاؤں کو اپنی مرضی کے موافق چلانا، بارش کرانا، جوے میں جیتنا، جانوروں وگھوڑوں کی بہبودی حاصل کرنا، تجارت میں خوب نفع کمانا، عورتوں کی بری نشانیوں کو روکنا، نئے گھر کے نیک فال رسوم ادا کرنا، نذرانوں کی ممنوعہ قبولیت کے گناہوں کو دور کرنا، اور ممنوعہ پروہیت کی خدمات کے گناہوں کو دور کرنا، بد خوابی کو دور کرنا، منحوس ستاروں کے بد اثرات کو دور کرنا، جن کے اثر میں بچہ پیدا ہوتا ہے، قرضوں کا

۲۸۳

باب۱۵

ادا کرنا' بدشگونی کی برائی کو دور کرنا' دشمن کو پریشان کرنا' دشمن کے جادو کے پریشان کرنے والے اثر کو توڑنا' نیک فال رسوم ادا کرنا' طویل حیات کا حصول' پیدائش کے وقت رسوم ادا کرنا' نام رکھنا' مونڈن کرنا' جنیو کی رسم ادا کرنا' شادی ومیت کے رسوم ادا کرنا' ان مصائب کو دور کرنا جو فطرت کے اضطراب سے واقع ہوں جیسے گرد وغبار اور خون کا طوفان اور یکشوں اور راکشسوں کی صورتیں وغیرہ' زلزلے' دم دار ستاروں کا نمودار ہونا' چاند وسورج کے گرہن۔

منافع کی طویل فہرست جو اتھروی رسوم ادا کرنے سے حاصل ہو سکتی ہے اس سے اس زمانے کی تصویر آنکھوں کے سامنے کھنچ جاتی ہے جب ان کے سحر وجادو کا رواج ہو گا' آیا یہ تمام وظائف معلوم ہو چکے تھے جب کہ پہلی بار اتھرووید کے اشعار مرتب ہوئے۔ اسی کا تعین کرنا ہے فی الحال جو شہادت ہمیں مہیا ہے وہ محدود ہے جو اس بارے میں کوشک سوتر نے بہم پہنچائی ہے' ہندو روایت کے مطابق جس کوساین نے قبول کیا ہے اتھرووید نو مختلف مجموعوں میں مرتب ہوا تھا۔ جن کے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ آپس میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں یہ مختلف تنقیحات یا شاکھایہ ہیں۔ پیئی پلاد' تاند' منڈ' شونکیہ جاجل' جلد برہم واد' دیوادرش اور کارن ویدیہ' ان میں سے صرف پیئی پلاد' شونکیہ تنقیحات ملتی ہیں ان میں سے پیپ لاد تنقیح غیر مطبوعہ ہے اور توبن جن کا صرف ایک ہی قلمی نسخہ جس کو پہلے راتھ نے معلوم کیا[۱] اس کی نقل مطابق اصل ہے وہ جزواً طبع ہوا ہے' صرف شونکیہ تنقیح کا نسخہ اس وقت ملتا ہے شونکیہ مذہب کا برہمن گوپتھ برہمن ہے اور پانچ سوتر ہیں یعنے کوشک' ویتان' نکشتر کلپ' انگرس کلپ' اور شانتی کلپ' غالباً ان میں سے کوشک سوتر قدیم ترین اور اہم ترین ہے اس لیے کہ باقی چار

[۱] ۔ (اتھرووید اِن کشمیر (مصنف راتھ)۔

باب ۱۳ ۲۸۴

اسی پر انحصار کرتے ہیں[1]۔ نکشتر کلپ اور شانتی کلپ کم وبیش نجوم کی حیثیت رکھتے ہیں انگیرس کلپ کا نسخہ دستیاب نہیں ہے۔ لیکن ساین کے مختصر بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے دشمنوں کے ستانے (ابھی چار کرم) کی کتاب تھی اور وتیان سوتر چند قربانی اور رسومی تفصیلات سے بحث کرتا ہے کوشیک سوتر پر داریل، کیشو، بھدر اور رودر نے شرح لکھی ہے[2] کارن ویدیہ شاکا وجود (گھومنے والے وید) اتھروید کے خاص شاکا کے بارے میں انکشاف کرتا ہے جس سے غالباً آترے چرک مذہب کا قدیم ایورویدمرتب ہوا جو اتھروید کو ایوروید سے مائل کرتے تھے اس زمانے کے اطبا ایک مقام سے دوسرے مقام پر جاتے رہتے تھے اور بیمار اشخاص یہ سنکر کہ ایسے اطبا آئے ہیں پہنچ جاتے تھے اور ان کی امداد کے طالب ہوتے تھے۔ واقعی دلچسپ ہے[3]

اتھروید اور ایوروید میں ہڈیاں

اس باب کی اہم دلچسپی یہ ہے کہ اتھروید کے اس حصے کو پیش کیا جا رہا ہے جس میں علاجی ہدایات سے بحث ہوتی ہے۔ اور اس کام کے لیے کوشک سوتر کو حقیقی رہنما سمجھنا چاہیے پہلے ہم اتھروید کی تشریحی صورتوں سے بحث کا آغاز کرتے

[1] - کوشک سوتر بھی سمہتا بدھی اور سمہتا کلپ کی طرح جانا چاہتا ہے۔ نکشتر۔ آنگی اس شانتی یہ تین کلپ دراصل پری ششٹ ہیں۔

[2] - اتھروید کا ایودگھات مصنفہ ساین صفحہ ۲۵۔

[3] - غالباً لفظ چرک (لغوی طور پر گھومنے والا) چرک پیشہ کے پھرنے والے کردار سے کوئی مناسبت ہو کہ وہ بہ حیثیت طبیب پھرتا ہو۔

باب ۱۳ ہیں[۱]۔ ہڈیوں کا شمار حسب ذیل ہے:۔

(۱) تلووں کی ہڈیاں (پارشنی) دونوں پیروں میں دہری تعداد[۲]

۲۸۵ (۲) ٹخنے کی ہڈیاں (گلپھہ) دہری تعداد میں[۳] (۳) انگلیاں (انگل یولیہ

---

[۱]۔ بھجن ۲/۲۳ اور ۲/۱۰ اس سلسلے میں خاص طور پر اہم ہیں۔

[۲]۔ چرک ہر پیر میں ایک پارشنی شمار کرتا ہے ہورنل (مطالعہ طب قدیم ہند صفحہ ۱۲۸) اس بارے میں کہتا ہے کہ چرک کا مقصد پشت اور نیچے کے حصے کی ایڑیوں کے ابھاروں سے ہے کہ اس کا جزو بہ آسانی دیکھا اور محسوس کیا جاتا ہے اور اس کو معروف عام طریقے پر ایڑی کہتے ہیں اور یہی صورت حال اتھووید میں ہے۔ غالباً سوشرت اس کی حقیقی نوعیت سے واقف تھا کہ اس کو گچھا (کروچ) قرار دیا۔ اس لیے کہ شاریر استھان ۶ میں وہ کہتا ہے کہ وہ ہڈی جو ٹخنے کو جوڑتی ہے اس کو کروچ شیر یا گچھے کا سرا کہتے ہیں۔ لیکن وہ پارشنی کو الگ شمار کرتا ہے ہورنل کے نزدیک سوشرت کی مراد پارشنی سے ایڑی ہے اور غالباً اس کا خیال نہیں ہے کہ وہ ایڑی کا گچھا (کروچ) ہو یہ عجیب بات ہے کہ واگ بھٹ اول ہر ہاتھ میں ایک پارشنی بتلا کر ابہام پیدا کرتا ہے۔

اشٹانگ سنگرہ ۵/۲

اور

ہورنل صفحات ۹۱ تا ۹۶

[۳]۔ گلپھہ سے مراد پیر کی دو ہڈیوں کے سلسلے کا سرا جس کو تھوڑی کہتے ہیں چرک اور سوشرت نے ان گلپھوں کی تعداد چار بتلائی ہے' دیکھو ہورنل کی تنقید سوشرت کی تقسیم پر صفحات ۸۱، ۹۲، ۱۰۲ تا ۱۰۴ سوشرت ۳، ۵، ۹ میں'' یہ ہے جس کی تشریح ڈاہن کرتا ہے۔

بطور تالا (پانچ شلاکے اور ایک ہڈی جس سے وہ جڑے ہوئے ہیں)' چھ ہڈیاں ۔ کروچ۔ دو ہڈیاں' گلپھہ دو ہڈیاں۔ ہورنل ڈاہن کی غلط تعبیر کرتا ہے اور فرض کرتا ہے کہ اس نے ایک ہی ٹانگ میں دو کروچ اور دو گلپھہ بتلائے۔ اور بہت سی بے ربطیاں نکالی ہیں اور سوشرت کی کتاب کے مختلف طریقۂ مطالعہ بیان کئے ہیں اور اس کا ترجمہ ''ولے'' کا بہ معنیٰ زیور مشکل سے صحیح ہے ''ولے'' سے غالباً مراد دائری ہے' ڈاہن کی تقلید کرتے ہوئے یہ ممکن ہے کہ اس کی تعبیر ایک ٹانگ میں ایک گچھے (کروچ) میں دو ہڈیاں ہوں۔ اور دو ہڈیاں دائری ہڈی (ولیاستھی)

باب ۱۳

جمع عدد میں)[۵۱]، (۴) ہتھیلی اور تلوے کی ہڈیاں (رچ چھلان کیو دھرے عدد میں یعنے ہاتھوں اور پیروں کی)[۵۲] (۵) زیرین (پرے تش نہ)[۵۳] (۶) گھٹنے کی چپنیاں (دو اشتھی ونتو)[۵۴] (۷) گھٹنے کے جوڑ (جانو وسندھی)[۵۵]

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ :- ایک گلپھ کی ہر ٹانگ میں ہو۔ اگر اس کو تسلیم کیا جائے تو ہورنل کے بیان کی قدر گھٹ جاتی ہے اور مبالغے کی تنقید ہو جاتی ہے دو گلپھے یا ایک ہر ایک ٹانگ میں جیسے اجزائے ترکیبی یا ایک کل ولیسا ستھی کا حوالہ دیا جاتا ہے۔ میری تعبیر کی رو سے سوشرت صرف دو ہڈیوں سے واقف تھا جو کروچ بنتی ہیں اور سوشرت میں کوئی عبارت نہیں ہے کہ اس سے معلوم ہو کہ وہ زیادہ جانتا تھا' ایڑی پارشنی ہو' ٹخنے کی ہڈی کروچ شیرا ہوں اور دو ٹھوری نما ہڈیاں دو گلپھ ہڈیاں ہوں۔ [۵۱]۔ چرک اور سوشرت ان پھلنگوں کی تعداد ساٹھ بتلاتے ہیں (پانی پادان گلی) حالانکہ ان کی صحیح تعداد چھپن ہے۔

[۵۲]۔ چرک ان ہتھیلی اور تلوے کی ہڈیوں (پانی پادشلکا) کی صحیح تعداد بیس دیتا ہے سوشرت ان کو تل کے تحت جمع کرتا ہے ایک خاص عدد ہے جو اس نے استعمال کی ہے اس کی متحدہ تل کروچ گلپھ ہاتھ و پیر کی تمام ہڈیوں پر مشتمل ہے جب کہ انگلی ہڈیوں (پھلنگ) کو خارج رکھتا ہے۔

[۵۳]۔ چرک عدد پانی پادشلکا دھیشتھان استعمال کرتا ہے جب کہ یاجن والکیہ پر استھان اور سوشرت کروچ چرک اس کو ایک ہڈی سمجھتا ہے کروچ سے مراد (۱) گوشت (ماس) (۲) شیرا (۳) سنایو (۴) ہڈیوں (ماس' شیرد' ستاپورستھی جالانی) کا جال ہے یہ جال کی تمام چار قسمیں ہاتھوں و پیروں کے دونوں جوڑوں میں موجود ہیں۔

[۵۴]۔ ہورنل بتلاتا ہے کہ اتھوید میں استھی وت اور جانو مرادف الفاظ ہیں لیکن ۱۰' ۲۷۲ کی عبارت صاف ان کو جدا شمار کرتی ہے' غالباً اشتھی وت گھٹنے کی چپنی کی ہڈی ہے چرک جانو اور کپالیکا کی اصطلاح کو ٹخنے کی چپنی (گھٹنے کی چپنی) اور کہنی کی چپنی (کپالیکا) کے لیے استعمال کرتا ہے' کپالیکا سے مراد ایک چھوٹا اتھلا برتن ہے اور یہ تمثیل کہنی کی کٹوری کی تعبیر کے لیے موزوں ہے۔ سوشرت کورپر (کہنی کی کٹوری) کی اصطلاح کو استعمال کرتا ہے لیکن شاریر ۵' ۱۹ کی ہڈیوں کی فہرست میں یہ نہیں ہے لیکن مرم کا شمار کرتے وقت شاریر ۶' ۲۵ میں بتلاتا ہے۔

[۵۵]۔ یہ اشتھی وت (گھٹنے کی چپنی) سے مختلف معلوم ہوتی ہے۔

باب ۱۳ پنڈلیوں کی ہڈیاں (دو جنگھ)[1]۔ (۹) پیڑو کی ہڈیاں (دو شرونی)[2]۔ (۱۰) رانوں کی ہڈیاں (دو اورو)[3] (۱۱) سینے کی ہڈیاں (اوروس)[4] (۱۲) نرخرہ

۲۸۶

---

[1] ٹانگ کی لمبی ہڈی اور خارجی ہڈی پیرتک، چرک، بھیل، سوشرت، واگ بھٹ اول اس عضو کو صحیح طور پر دو ہڈیوں پر مشتمل بتاتے ہیں اتھروید اس کی صحیح شکل بتلاتی ہے جو ان سے بنتی ہے کہ چوگنا فریم ہے جس کے سرے آپس میں مربوط ہیں (چتشت یم یچھیے سہنتان تم) بان کے دو ہڈیوں کے مشابہ (ارپتنی) کہنی سے کلائی تک چرک نے صحیح بتلائی ہیں۔ تعجب ہے کہ سوشرت ان کا شمار ہڈیوں کی فہرست میں نہیں کرتا یا یہ اس سلسلے میں شمار نہیں ہوتی۔

[2] چرک دو ہڈیاں پیڑو کی گہرائی کی ہڈی دونوں طرف بیان کرتا ہے جدید ماہران تشریح اعضا کے نزدیک ہر پیڑو کی ہڈی تین مختلف ہڈیوں سے مربوط ہے ریڑھ کی ہڈی اوپر کا حصہ کولے کی ہڈی پیچھے کا حصہ، اور نیچے کی ہڈی جو دوسری پیڑو کی ہڈیوں سے مربوط ہے، ریڑھ کی اور کولے کی ہڈی بچے کے جسم میں الگ ہوتی ہے جو جوانی میں جڑ جاتی ہے، تو یوں ریڑھ اور کولے کی ہڈیوں کو ایک ہڈی شمار کرنا صحیح ہے ان کے علاوہ چرک نے ایک بھگاستی شمار کی ہے۔ غالباً اس نے خیال کیا (جیسا کہ ہورنل کا خیال ہے) کہ ریڑھ کی ہڈی جو پیڑو سے ملی ہے اور نخاعی ہڈی جو ریڑھ کی ہڈی سے بنتی ہے ایک ہے۔ بھگاستی سے اس کی مراد وہ ہڈی ہے اس لیے کہ چکرپانی بھگاستی کی شرح کرتے ہوئے کہتا ہے۔
کہ یہ ریڑھ کی ہڈی ہے جو سامنے کولے کی ہڈی کو ملاتی ہے بہرحال سوشرت پانچ شمار کرتا ہے، چار گو دبھگ اور نی تمب میں اور ایک ترک میں۔ نی تمب چرک کے دو شرونی پھلک کے حامل ہے بھگ بھگاستی کے اور گودا نخاعی ہڈی سے اور ترک مثلثی مقعد کی ہڈی سے۔ سوشرت کا فرق اصلی چرک سے یہ ہے کہ مقعد کی ہڈی اور نخاعی ہڈی ریڑھ کی ہڈی کا حصہ ہے اور اول الذکر کے نزدیک یہ دونوں ہڈیاں ریڑھ کی ہڈی سے الگ ہیں۔ واگ بھٹ ترک دگد کو ایک ہڈی سمجھتا ہے لیکن ریڑھ کی ہڈی سے الگ سمجھتا ہے۔

[3] چرک سوشرت واگ بھٹ اول اس کو صحیح طور پر ایک ٹانگ میں ایک ہڈی شمار کرتے ہیں چرک اس کو اورونلک کہتا ہے۔

[4] چرک سینے میں چودہ ہڈیوں کا شمار کرتا ہے ہندو ماہران تشریح اعضا سخت لچک دار مادوں کو

دو گرپوہ ہیں[۱] (۱۳) سینہ (دو استنوں میں[۲]) (۱۴) کندھے کا پھل	باب ۳

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ :-

بطور نئی ہڈیوں (ترون استھی) کے شمار کرتے ہیں کل دس لچک دار مادے سینے کی ہڈی کے ہر طرف ہوتے ہیں لیکن ۷، ۸، ۹، ۱۰ لچک دار مادے ساتویں سے مربوط ہوتے ہیں اگر ۷، ۸، ۹، ۱۰ مادے ہر ایک ہڈی شمار ہوں تو سات ہڈیاں سینے کی ہڈی کی ہر جانب ہوتی ہیں چرک کے نزدیک ان کی کل تعداد چودہ ہے سینے کی ہڈی کو چرک الگ شمار نہیں کرتا اس کے نزدیک لچکدار مادے کے تسلسل کا نتیجہ ہے بغیر علیحدگی" تعجب ہے کہ سوشرت اور وہ وگ بھٹ سینے میں آٹھ ہڈیاں مانتے ہیں اس کا شکل سے خیال کیا جا سکتا ہے کہ ہورنل کے نزدیک سوشرت نے دس کو شمار کروایا لیکن یہ ثابت نہیں ہے، بہرحال یاگیہ ولکیہ میں ان کی تعداد سترہ ہے یعنے چھاتی کی ہڈی اور آٹھ لچکدار مادے کو چرک کی چودہ ہڈیوں کے ہر دونوں جانب اضافہ کرتا ہے جن میں یہ تین شامل ہوتی ہیں۔ ہورنل کا قیاس کہ یاگیہ ولکیہ کی تعداد سوشرت کی پڑھائی میں حاصل ہوتی ہے لیکن اس کا استدلال تشفی بخش طور پر قائم نہیں کرتا۔

[۱] - نرخرہ چار چیزوں پر مشتمل ہے" نرخرے کا اوپر کا حصہ" ہوا نکالنے کی نالی اور دو نالیاں یہ ہڈی نہیں ہے بلکہ لچکدار مادہ ہے تاہم ہندو ماہران علم تشریح نے اس کو ہڈی میں شمار کیا ہے مثلاً چرک اس کو "جترو" اور سوشرت اس کو "کنٹھ ناری" کہتا ہے۔ ہورنل نے کامیابی سے بتلایا ہے کہ لفظ "جترو" طبی کتابوں میں بطور نرخرہ یا گردن سے بالعموم مرادف ہے ہورنل کہتا ہے کہ ابتدا میں یہ لفظ گردن کے لچکدار مادوں پر دلالت کرتا تھا جو گردن و سینے کے جزو ہیں، (نرخرہ اور لچکدار مادے) شت پتھ براہمن میں ہے"

(ہر سرے پر پسلیاں جکڑی ہوئی ہیں خارج میں سینے کی ہڈی سے ریڑھ تک اور داخل میں لچکدار مادوں سے) طبی تصانیف میں اس سے مراد گردن کا لچکدار جزو ہے یعنے نرخرہ (چرک) وہ یا تو گردن یا گردن کے نیچے سینے کی ہڈی گہری شریان تک (سوشرت)، چھٹی، ساتویں صدی میں غیر تعبیر سے تشریحی حدود سندھی اور اس موسوم ہے، اس سے مراد گردن کی ہڈی سمجھی گئی دیکھو مطالعۂ طب قدیم ہندوستان صفحہ ۱۶۸-

[۲] - چوبیس ہڈیاں ہیں پارشو (پسلیوں) میں، چوبیس استھالک میں (خلاؤں) اور

۲۸۷ باب ۱۱ | (دو کپھو دو ہیں) [۵۱](۱۵) کندھے کی ہڈیاں (اسکندھان جمع ہیں [۵۲])(۱۶) ریڑھ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ: چوبیس سنتھانکا بود (ابھاروں) ہیں ہیں۔ سو شرت کے نزدیک ہر پہلو میں چھتیس پسلیاں ہیں ہر پسلی ایک سرے اور کرڑی پر مشتمل ہے ان دونوں کے نقطۂ اتصال پر ایک ابھار ہے جو ایک ماثل نخاع کے مردری عمل سے جوڑ ڈالتا ہے اور غالباً یہ ابھار اربدھ ہے، اس میں کلام نہیں کہ چوبیس پسلیاں ہیں استھالکوں اور اربدوں کو جدا ہڈیاں شمار کرنا مناسب نہیں ہے اگر ان کا شمار کیا جائے تو ان کی تعداد ارسٹھ ہوتی ہے جیسا کہ ہورنل نے بتلایا ہے نہ کہ بہتر اس لیے کہ سب سے چھوٹی جو ہیں ان کے ابھار نہیں ہیں۔

۵۱۔ کپھوڈہ سے مراد چپنی یا کندھے کا پھل ہے چرک لفظ امس پھلک استعمال کرتا ہے، چرک دوسری اصطلاحیں استعمال کرتا ہے اکشک (کلائی کی ہڈی) اور امش لفظ امشں غلط طور پر پڑھا جاتا ہے جیسا کہ ہورنل بتلاتا ہے، درحقیقت وہ ہڈیاں ہیں چپنی اور کلائی کی ہڈی لیکن کیا اس سے مراد چپنی کا کوئی خاص عمل تو نہیں ہے اگرچہ سو شرت کندھے کے پھل کو ترک کرکے ہڈیوں کا شمار کرتا ہے یہ مذکورۂ سو شرت ہے (اس لیے کہ یہ اصطلاح اکشک سمجھتی ہے) لیکن وہ شاریر ۶، ۲۷ میں امس پھلک کا نام ممیز طور پر بتلاتا ہے اور اس کو شلشی (ترک سمبد دھی) بیان کرتا ہے۔ اور اس کی غلط تعبیر ڈلہن نے کی ہے کلائی کی ہڈی کا اتصال گردن کی ہڈی سے ترک نہیں کہلایا جاسکتا ہے۔

۵۲۔ چرک گردن میں پندرہ ہڈیوں کا شمار کرتا ہے جدید ماہرین علم تشریح کے نزدیک سات ہیں، غالباً اس نے مردری نخاع کی اجزایوں کو شمار کرکے چودہ کی گنتی پوری کرلی اور اس نے نخاع کو ایک ہڈی فرض کرلیا، سو شرت کے نزدیک نو ہڈیاں ہیں ساتویں ہڈی مردری نخاعی اجزایوں میں شامل ہے غالباً اس نے تین ہڈیوں کو شمار کیا جو چھ ہڈیوں کے ساتھ مل کر نو ہڈیاں ہو جاتی ہیں۔

(پرشتیہ جمع میں)[1] کلائی کی ہڈیاں (امشو جمع میں)[2] (۱۸) بھوں (لات) (۱۹) سامنے کی پیشانی کی ہڈی (کتتکا تیکا)[3] (۲۰) جبڑے کی قطار

---

[1]۔ ریڑھ کی ہڈی (پرشتھ گما استھی) میں چرک ترتالیس ہڈیوں کو شمار کرتا ہے حالانکہ اصلی تعداد اکیس ہے ہر ہڈی میں چار جزو ہیں یعنے جسم ریڑھ کی ہڈی کا اجرا اور مسروی اجراء اور چرک ان سب کو چار ہڈیاں شمار کرتا ہے۔ سوشرت جسم اور ریڑھ کی ہڈی کی اجرائی کو ایک اور دوسری اجرایوں کو دو سمجھتا ہے چرک کے نزدیک چار ہڈیاں اور سوشرت کے نزدیک تین ہڈیاں ہیں چرک میں جسم اور ریڑھ کی ہڈی کے اجرائی کی بارہ ریڑھ کی ہڈیوں کا دھڑ ہوتے ہیں پانچ پیٹھے نخاع (جسم ریڑھ کی ہڈی دو مسرور) یوں بیس ہوتے ہیں وہ اس میں وہ ہڈی جو پیڑو سے جڑی ہوتی ہے اور نخاعی ہڈی کے آخری سرے کو ایک ہڈی سمجھتا ہے سوشرت کے نزدیک بارہ ہڈیاں نخاعی، چھ پیٹھے نخاعی اور بارہ مسرور ہیں یوں تیس ہیں لفظ نخاعی ہڈی سے مراد پورا نخاعی کالم انوکیو (اتھروید ۲،۳،۳،۲) مراد ہے اس سے مراد نخاعی پٹھے اور وہ جزو جو گردن اور پیٹ کے درمیان ہے اور پیٹ کا جزو ہے۔

[2]۔ چرک اور سوشرت دونوں اس کو اکشک کہتے ہیں اور صحیح طور پر دو ہڈی شمار کرتے ہیں چکرپانی اس کو بیان کرتا ہے کہ وہ اکشک کہلاتی ہیں اس لیے کہ وہ دو بلیاں ہیں جو گردن کی ہڈیوں کے اتصال کی جوڑنے والی کھونٹیاں ہیں سوشرت مزید اشں پیھہ کے متعلق کہتا ہے (گہرا خلا جس میں سمہو اس کا سرا داخل ہے) وہ بطور سمودگ (گہرائی) ہے۔ مقعد کی ہڈیوں کے ہر ایک کا جوڑ، پیڑو کی ہڈی اور کولے کی ہڈی کو (نی تمپ) سمودگ کہتا ہے یہ "چپنی" یا گہرائی ہے جس میں ران کی ہڈی کا سرا داخل ہے۔ (سوشرت، شاریر ۵،۲۷)۔

[3]۔ للاٹ :۔ دو کمانیں بھوں اور کرکاشیکا یعنے نچلے حصے میں ہیں اعلیٰ جبڑے کے جسم اور دانت کی جڑ اور ناک کی ہڈیوں پر مشتمل ہے چرک کے نزدیک دو دانت (گنڈکوٹ) کی جڑ اور دو ناک اور دو کمانیں بھوں پر ایک مسلسل ہڈی بنتی ہیں۔

بابلا (ہنو چیتہ)[۵۱] (۲۱) کھوپری مع کنپٹیوں کے (کپالم)[۵۲]

۲۸۸

اتھروید اور ایوروید میں اعضا کا بیان

ہمارے پاس اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے جس سے ہم اندازہ لگا سکیں کہ

۵۱۔ چرک کے نزدیک نیچے کا جبڑا صرف جداہڈی شمار ہوتی ہے اور وہ اتصال کو وہڈی شمار کرتا ہے۔ بہرحال سوشرت اور نیچے جبڑوں کو دوہڈی شمار کرتا ہے اگرچہ ان میں سے ہر ایک واقعاً دو ہڈیوں پر مشتمل ہے وہ اس قدر مربوط ہیں کہ ان کو ایک ہڈی سمجھا گیا جیسا کہ سوشرت نے بیان کیا' چرک اوپر کے جبڑے کو شمار نہیں کرتا' پس وہ دانتوں کے خلاؤں (دنتو لوکھل) اور سخت تالو (تالوشنکھ) کو شمار کرتا ہے۔ سوشرت کے بالائی ہنو کے شمار میں تالو اجرائی نہیں ہے پس وہ تالو کو شمار کرتا ہے (ایکم تالونی)۔

۵۲۔ شنکھ اس سے مراد کنپٹی ہیں جن کو چرک و سوشرت دو شمار کرتے ہیں چرک چار کھوپری کے متعلق ہڈیاں شمار کرتا ہے اور سوشرت چھ۔ کھوپری میں آٹھ ہڈیاں ہیں دو اندر ہیں جن کو باہر سے نہیں دیکھ سکتے اور چھ ہڈیاں باہر سے نظر آتی ہیں ان میں سے کنپٹی ہڈیوں کو بطور شنکھہ شمار کیا جاچکا ہے چار ہڈیاں باقی رہیں۔ سوشرت سامنے کی ہڈی بہتر بیر، کی چوڑی ہڈی اور سر کے پیچھے حصے کی ہڈی کو دو دو نصف میں تقسیم کرتا ہے ان کو الگ ہڈیاں سمجھتا ہے اس طرح اس کی تعداد چھ ہو جاتی ہے سامنے کی اور پیچھے کی طرف ہر ایک دو دو ہڈیوں پر مرکب ہے۔ جو آیندہ زندگی میں چل کر مل جاتی ہیں۔

اگرچہ مصنف کو ڈاکٹر ہورنل سے بارہا اختلاف رہا ہے تاہم میں نے ان کی عالمانہ تشریحوں اور تنقیدات سے فائدہ اٹھایا جس کا ممنون ہوں جب کہ اس باب کی یہ فصل لکھ رہا تھا۔

باب ۱۳

اتھروید کی نظم کا مصنف مختلف ہڈیوں کی تعداد سے واقف تھا جس کا وہ حوالہ دیتا ہے لیکن یہ ممکن نہیں ہے کہ ہڈیوں کا ذکر بغیر انسانی ڈھانچے پر غور و مطالعے کے ہو سکے۔ ممکن ہے کہ یہ ناقص اور ابتدائی صورتوں کی کاٹ چھانٹ ہو یا مردہ اجسام کے ڈھانچوں کی بوسیدگی سے معلوم کیا گیا ہو اور بہت سے اعضا کا بھی ذکر کیا ہے جیسے دل (ہردیہ) اور پھیپھڑے (کلوم)[۵]

۵۔ چرک کلوم کو قلب کے قریب کا عضو کہتا ہے لیکن وہ پُپ پھُس کا شمار نہیں کرتا ہے۔ دوسرے موقع پر (چکتا ۱-۱-۳۲) وہ کلوم کے بابت کہتا ہے کہ وہ سانس لینے کے عضو سے جُڑا ہوا ہے۔ چکرپانی اس کو بطور پیاس استھان (پیاس کا مقام) کہتا ہے۔ بہرحال کچھ ہی صورت ہو چرک اس کو سانس لینے کے عضو کے بعد اہم سمجھتا ہے اور وہ پپ پھوس کا ذکر نہیں کرتا ہے (پھیپھڑے بھاوپرتی پتی ۱-۱) کلوم سے اس کی مراد دو پھیپھڑوں کا ایک عضو ہے۔ سوشرت کے نزدیک پپ پھوس بائیں جانب اور کلوم دائیں جانب ہے چونکہ دونوں پھیپھڑے جسامت میں مختلف ہیں یہ ممکن ہے کہ سوشرت نے بائیں پھیپھڑے کو پپ پھوس اور دائیں کو کلوم کہا ہو واگ بھٹ اول سوشرت کی تقلید کرتا ہے اتھروید، چرک سوشرت، واگ بھٹ اور دوسرے مستند اشخاص اس کو صیغۂ واحد اور برہد ارنیک ۱۔ میں کلوم جمع کے طور پر آیا ہے۔ شنکر اس کی شرح کرتا ہوا کہتا ہے اگرچہ یہ ایک عضو ہے یہ ہمیشہ صیغۂ جمع میں استعمال ہوا ہے۔ بہرحال یہ ایک صریحی غلطی ہے جب کہ تمام ماہرین طب اس کو واحد استعمال کرتے ہوں۔ اس کا بیان کہ وہ قلب کے بائیں جانب ہے۔ (برہد آرنیک ۱-۱ شرح شنکر) سوشرت کی رائے کے خلاف ہے وہ اسی طرف اس کو بتلاتا ہے جدھر قلب ہے جیسے جگر۔ بھاڈ پرکاش میں اس کو اعصاب کی جڑ کہا گیا ہے جہاں پانی لیجایا جاتا ہے، یا نکالا جاتا ہے، کلوم سینہ نکالنے والے اعضا کے نظام کا ایک عضو ہے اس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ وہ قریب کے اعضا سے متلازم ہے جیسے حلق (کنٹھ) اور تالو کی جڑ (تالو مول) چرک بھی یہی کہتا ہے۔ اور رتنا رنگ دھر ۱-۵-۴۵ میں اس کو آبی اخراجی رطوبات کے غدود کے طور پر جگر کے پاس کہا گیا ہے۔

باب ۱۳
۲۸۹

مثانہ (ہلکشن)[۱] گردے (مت سنا بھیام)[۲] جگر (یکن)، تلی (پلی ہن)، معدہ اور چھوٹی آنت (انترے بھیہ) بڑی آنت کا سرا اور اس کا اوپر کا حصہ (گدابھیہ) بڑی آنت (ساین نے ونشٹھو کی تشریح استھا دیرا نتر کی ہے) پیٹ (اودر) سب سے بڑی آنت (پلاشی[۳]) نال اور ناف (ناہبی) مغز (مج جابھیہ)، اعصاب (اسنادر بھیہ)، شرائین (وھمنی بھیہ[۴]) پس ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ تمام اہم اعضا جن کا ذکر بعد میں آترے چرک مذہب یا سوشرت مذہب نے کہا ہے اتھروی بھجنوں کے مرتب کرنے والوں کو معلوم تھے[۵]

بولنگ اعتراض کرتا ہے کہ آیا اتھرویدکے لوگ شیرا اور دھمنی کے اختلاف سے واقف تھے وہ کہتا ہے کہ "بدیہی امتیاز اعصاب و شرائین

۱۔ یہ لفظ طبی ادب میں واقع نہیں ہوا ہے۔ ساین اس کو بطور 'مانس پنڈ وشیش' کہتا ہے اس کی شناخت کرنا فضول ہے۔ ویبر کا خیال ہے کہ اس سے مراد "گال" (انڈیسچے سٹوڈین۔۱۳-۲۰۶) ہے مکڈونل اس کو ایک خاص انتڑی" خیال کرتا ہے (ویدک انڈکس جلد دوسری صفحہ ۵۰۰)۔

۲۔ ساین اس کی تشریح کرتا ہے۔ درکیا بھیام چرک اس کو ترک کہتا ہے ساین ایک متبادل تشریح دیتا ہے۔ اگر اس کی تشریح کو قبول کیا جائے تو مت سنا سے مراد بت (صفرا) کی دو تھیلی گردوں کے قریب ہوں گی اس تشریح سے دو مت سنا سے مراد مثانہ ہوگا اور غدود جو اخراج رطوبات کی بنا پر دوسرا پتا دھار خیال کیا جاتا ہے۔

۳۔ پلاشی کی تشریح ساین یہ کرتا ہے کہ (اخراج کا ظرف جس میں بہت سے سوراخ ہوں) غالباً یہ سوراخ غدودوں کے سرے بڑی آنت کے اندر ہیں۔ شت پتھ براہمنا ۱۲، ۹، ۱، ۳ شمار کرتا ہے کہ یہ اعضا بعض دیوتاؤں اور قربانی کے آلات کے لیے مقدس ہیں وستی یا پھکنا وہ جگہ ہے جہاں پیشاب جمع رہتا ہے (ایوروید ۱-۳-۶)۔

۴۔ ساین کہتا ہے "اس ناؤ" سے مراد شیرا دھمنی جو زیادہ ہوتی ہیں (شرائین) اور ایوروید ۲-۳۳۔

۵۔ اے وی ۱۱، ۹ سے ظاہر ہوتا ہے کہ جانوروں کی بھی چیر پھاڑ ہوتی تھی۔ اکثر گائے کے اعضا کا ذکر ہے انسانی وجودوں کے اعضا کے ذکر کے ساتھ اور دو عضو کا ذکر ہے مثلاً قلب کے قریب کی ہلکی جلدی تہ (پوری تت) اور طقی نالیاں (مہا کنٹھیکا) اے وی ۱۱، ۹، ۱۵۔

باب ۱۳

میں ۱٬۱۷٬۳ میں مساوی ہے وہی الفاظ ۷٬۳۵٬۲ میں آئے ہیں زیادہ عام معنے میں "اندرونی نالیاں" سے مراد انتڑیاں اور نالیاں وغیرہ ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایسے اہم مضامین پر وہ لوگ کیسے ناقص تصورات رکھتے تھے[1] لیکن یہ ان کا کہنا صحیح نہیں ہے ۱٬۱۷٬۳ میں کوئی ایسی بات نہیں ہے کہ اس سے ایسے علم کا اظہار ہو کہ جدید مفہوم میں اعصاب و شرایین سمجھی جائیں اور ایسی ہی صورت ۷٬۳۵٬۲ میں نہیں ہے سوکت ۱٬۱۷ ایک سحر ہے کہ ضرر پہنچنے کی صورت میں خون کے بہنے کو روکے یا سیلان حیض ہو تو عورتوں میں اس کی کثرت کو روکا جائے۔ صورت یہ ہوتی ہے کہ مٹھی بھر سڑک پر سے گرد اٹھالی اور جس حصے میں زخم ہے اس پر ڈال کر بھجن پڑھا جاتا ہے ۱٬۱۷٬۱ میں یہ کہا گیا ہے وہ ہیرا (اعصاب) جو سرخ پوشاک (یا خون کے خزانے) عورتوں کی پہنے ہوئے ہیں جو مسلسل بہ رہی ہیں بے جان ہو جائیں جیسے کہ بہنیں بغیر بھائی کے ہیں[2] ساین ۱٬۱۷٬۲ کی عبارت کی تشریح کرتا ہوا کہتا ہے یہ دعا دھمنیوں کے بارے میں ہے" یہ بیت حسب ذیل ہے" اے تو (ساین کہتا ہے "تو شرا") نیچے حصے والی ساکن ہو جا (یعنے خون بہانے سے رک" جیسا کہ ساین کہتا ہے) پس تو اوپر کے حصے کی ساکن ہو جا پس تو درمیانی حصے کی ساکن ہو جا پس تو چھوٹی پس تو بڑی دھمنی میں[3] ساکن ہو جا تیسری بیت میں ہیرا اور دھمنی دونوں کا ذکر ہے" وہ بیچ والیاں پہلے (خون بہانے والیاں) سو دھمنیوں اور ہزاروں ہیراؤں (اور اس کے بعد تمام دوسری ناڑیاں) کھیل رہی ہیں (وہ دوسری جو خون بہانے

۲۰
۲۵۰

---

[1] انسائیکلوپیڈیا مذہب و اخلاقیات ("امراض اور دوا" ویدک)۔

[2] ساین ہیرا اور شیرا کی تشریح کرتا ہے کہ یہ خون (رجودہن ناڈیہ) لے جانے والی نالی (ناڑی) ہے اور یہ مقولہ "لوہت واس سہ" یا تو سرخ پوشاک پہنے ہوئے یا سرخ یا خون کے ظروف۔

[3] گذشتہ بیت میں شیراؤں سے مراد خون بہانے والیاں اور اس بیت میں دھمنیوں کا بھی وظیفہ وہی ہے جو وہ انجام دیتی ہے بعد ساین آزادی سے تشریح کرتا ہے کہ دھمنی شیرا ایک ہی ہیں۔

باب ۱۳

سے رک گئی ہیں)[۱]۔ ۱۷۔ ۲۵ بھجن میں اس عورت کے بچہ نہ ہو جو کہ دشمن ہے تیسرے مصرعے میں ہے" میں ایک سو ہیراؤں اور ایک ہزار دھمنیوں کے شگافوں کو پتھر سے بند کر دیتا ہوں" ساین اس مصرعے کی تشریح کرتا ہوا کہتا ہے کہ ہیرا باریک ناڑیاں ہیں جو رحم میں ہوتی ہیں (گربھ دھارنارتھم۔ انتراوستھی تہ سوکشما یا ناڑیہ)۔ اور دھمنیاں موٹی ناڑیاں ہیں یہ رحم کے چوطرف ہوتی ہیں کہ اس کو مضبوط رکھیں (دگر بھاشئے آسیہ اُدرشتم بھکا باہیا ستھولا یا ناڑیہ) ۱۔۱۷۔۱ کے اور اس مصرعے میں یہ فرق ہے کہ یہاں پر شیراؤں کو ایک سو اور دھمنیوں کو ایک ہزار اور موخرالذکر میں شیراؤں کو ایک ہزار اور دھمنیوں کو ایک سو کہا گیا ہے اگر ساین کی تعبیر کو صحیح سمجھا جائے تو بھی دھمنی موٹی بڑی نالیاں اور شیرا باریک نالیاں ہیں۔ ناڑی نالیوں کا عام نام معلوم ہوتا ہے لیکن اتھروید کے کسی فقرے سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اعصاب و شرائین کی اصطلاحوں کا جدید مفہوم ظاہر ہوتا ہوا ہے۔ وی ۱۔۳۔۶ میں ناڑیوں کو گون یو کہا گیا ہے جو گردوں سے پیشاب کو مثانے تک لے جاتی ہیں[۲]۔ آٹھ اطراف کے دیوتا اور دوسرے دیوتا زچگی (سوشنا) کے دیوتا سے متحد ہو کر جنین کو پیدا کرتے ہیں اور یہ سب مل کر رحم کے بندھنوں کو ڈھیلا کر دیتے ہیں کہ بچے کی پیدائش میں سہولت ہو[۳]۔ ۲۹۱

۱۔ یہاں پر دھمنی اور ہیرا دونوں شمار کی گئی ہیں ساین کہتا ہے کہ دھمنی قلب میں اہم ناڑیاں ہیں اور ہیرا یا شیرا ناڑیوں کی شاخ ہیں۔ یہاں پر دھمنیوں کی تعداد سو بیان کی گئی ہے اور یہ تعداد کٹھ اپنشد ۶۔۱۶ کی دی ہوئی تعداد سے جو کہ قلب میں دھمنیاں ہیں مطابق ہے۔ پرشن اپنشد ۳۔۶ میں سو ناڑیوں کا ذکر ہے جن کی ہزار ہا شاخیں ہیں۔

۲۔ ساین بھاشیہ ۱۔۳۔۵ میں دو ناڑی گوئی پنکا کہلاتی ہیں جو نالی کے چوطرف دو ہیں زچگی کی نگرانی کرتی ہیں (اے، وی ۱۱۔۱۲۔۲) کے ایک فقرے میں آٹھ دھمنیاں منہ کہلاتی ہیں مذکور ہیں اور ساین کہتا ہے کہ یہ گردن کے قریب ہیں ایک ناڑی سکناد تی کہلاتی ہے جس پر عسرالبول منحصر ہے اے۔ وی ۱۔۱۷۔۱۱ میں اس کا ذکر ہے۔

۳۔ زچگی کی دوسری نام یعنی سوشانی کو بھی پکارا جاتا ہے۔

باب ۳

حد جر ایو آنول کے مفہوم میں استعمال ہوتی ہے جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ گوشت اور مغز سے کوئی تعلق قریبہ نہیں رکھتی ہے اور جب یہ پھینک دی جاتی ہے تو اس کو کتے کھا جاتے ہیں اور جسم کو کوئی نقصان اس کے علٰحدہ کر دینے سے نہیں ہوتا ہے۔ زچگی کے بارے میں پہلی امداد کا حوالہ ہے کہ نالی کے دونوں پہلو وسیع ہو جاتے ہیں اور دو گوی نیکا ناڑیوں کو دباتے ہیں[۱]۔ سناؤں (وریدوں) کو دھمنیوں کے ساتھ بیان کیا گیا ہے ساین ان کو باریک تر شرائین کہہ کر تشریح کرتا ہے (سوکشماہ شراہ سناوشبدین اَج یتے)۔ دھمنیاں، شرائین اور سناوے، کی تقسیم ان کی باہمی باریکی کی وجہ سے معلوم ہوتی ہے ذرا موٹی (ناڑیاں) نالیاں دھمنی اور باریک تر شیرا اور باریک ترین سناؤ کہلاتی ہیں، ان کے عام وظائف کم وبیش یکساں ہیں غالباً جسم میں وہ اپنے اپنے مقامات الگ رکھتی ہیں اور وہ اعضا بھی الگ ہیں جن سے وہ مربوط ہیں یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ جسم میں رقیق اجزا کا سیلان ہوتا ہے یہ تصور سروتسد کے مماثل ہے جو کہ چرک سمہتا میں ہے اور جس پر آیندہ چل کر بحث کی جائے گی۔ پس ایورویدا ۱۰، ۲، ۱۱ میں تحریر ہے "کس نے اس میں طوفانوں کو جمع کر دیا اور ان کو مختلف تمام سمتوں میں روانہ کر دیا اور ان کو دریاؤں کی صورتوں میں بہایا جو جلد جلد (تیورا)، گلاجی (ارونا) سرخ (لوہنی) اور تانبے کے مانند سیاہی مائل صورتوں میں بہے"، یہ واضح طور پر جسم کے مختلف رقیق اجزا کے مختلف تموجات کا حوالہ ہے اور یہ بھی کہا گیا کہ یہ جسم انسانی میں نیچے اوپر دوڑ رہے ہیں منی کو زندگی کا دھاگا کہا گیا ہے جو بتا جا چکا ہے[۲]۔ قلب و دماغ کے باہمی تعلق پر مبہم طور پر غور کیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ "اس سوئی سے اتھرون نے اس کے دل و دماغ کو سی دیا ہے[۳]" نظریہ وایو جو ہم کو تمام متاخر ادب میں

۱۔ اے وی ۱، ۲، ۵
۲۔ (جس نے منی کو اس میں رکھا اور یہ کہتے ہوئے کہ زندگی کا دھاگا بیٹو) اے وی ۱۰، ۲، ۱۷
۳۔ (اے وی ۱۰، ۲، ۲۶) گریفتھ کا ترجمہ بھی دیکھو۔

باب ۱۳

ملتا ہے اس کا صرف حوالہ دیا گیا ہے پران، اپان، دیان اور سمان کا ذکر کیا گیا ہے[۱]۔ یہ معلوم کرنا دشوار ہے کہ پران، اپان وغیرہ سے کیا مراد ہے۔ اتھروید کی دوسری عبارت میں ہم نو پران (نو پرانان نو بھہ سم می تے) کا ذکر سنتے ہیں اور دوسری میں سات پران مذکور ہیں[۲] اور دوسری میں ہم ایک کنول کا ذکر سنتے ہیں جس کے نو دروازے (نو دوارم) ہیں اور وہ تین گنوں سے ڈھکے ہوئے ہیں[۳]۔ متاخر سنسکرت ادب میں یہ لفظ بے حد معروف ہے، اس سے مفہوم حواس کے نو دروازے ہیں اور دل کی تشبیہ کنول سے دنیا عام ہے۔ لیکن دلچسپ بات یہ ہے اس عبارت میں نظریۂ گن کا راست حوالہ ہے جس کی جامع تشریح متاخر سانکھیہ کے اہل علم کے ہاتھوں ہوئی، غالباً اس کا یہ قدیم ترین حوالہ ہے، پران کا اصلی کام نہیں بتلایا گیا اس کو قوت حیوانی یا حیات خیال کیا گیا ہے جو نقصان و خوف سے ماورا ہے وہ زمین و آسمان دن رات، چاند، سورج، برہمن، کھشتری، جھوٹ اور سچ

۲۹۲

---

[۱] کس نے ان پران، اپان، دیان اور سمان کو بنایا ہے اور کون دیوتا اس کا نگہبان ہے اے وی ۱۰، ۲، ۱۳

[۲] (اتھروید ۲۔۱۲۔۷) تیت تیریہ براہمن ۱، ۲، ۳، ۳۰ میں سات پرانوں کا ذکر ہے؛۔
اور سات حواس کا حوالہ ۱۰، ۲، ۱۶ اتھروید میں ہے؛۔
اتھروید ۱۰، ۱۶، ۱۵، ۱ اتھروید میں سات قسم کے پران، اپان، دیان مذکور ہوئے ہیں ان کے سات مادی مظاہر ہیں
سات پران حسب ذیل ہیں؛۔ اگنی۔ آدیتہ۔ چندرماہ۔ پومان۔ آپہ۔ پشو۔ پترجاہ۔
سات اپان حسب ذیل ہیں:۔ پورنماشی۔ اشٹکا۔ اماوسیا۔ شردھا۔ دیکشا۔ یگیہ۔ دکشنا۔
سات دیان حسب ذیل ہیں:۔ بھومی۔ انترکشم۔ دیوہ۔ نکشترانی۔ رت وہ۔ آرت واہ۔ سموت سراہ

[۳] (وہ جو برہما سے واقف ہیں علم رکھتے ہیں کہ وہ ذات جو کنول کے پھول کے نو دروازوں میں رہتی ہے تین گنوں سے ڈھکی ہوئی ہے اتھروید ۱۰، ۸، ۴۳) نا ڑیاں، ہیڑا، پنگلا، سوشمنا جو متاخر تانتری تصانیف میں اہمیت رکھتی ہیں نہ ان کا ذکر ہے نہ اتھروید میں پرانا یام کا حوالہ ہے

باب ۱۳

ماضی اور مستقبل کی طرح غیر فانی ہے[1] پران اپان کی دعا کی گئی ہے[2] کہ موت (پران اپانو مِرت یور ماپاتم سواہا) سے محفوظ رکھے[3] اتھروید کے ۳، ۶، ۸ میں من اور چِت کو الگ بیان کیا گیا ہے، ساین اس کی تشریح کرتا ہے کہ من کا مفہوم انتہ کرن ہے یا اندرونی عضو اور چِت من کی خاص حالت ہے[4] یہاں پر بھی قلب مرکز شعور ہے ۳، ۶، ۲، ۶ کی دعا میں کہا گیا ہے اے منترا اور اے دیوون اس عورت کے دل (ہرت) سے قوت خیال (چِت) چھین لے اور اس میں فیصلہ کرنے کی قوت نہ رہے اور اسے میرے قابو میں لائے[5] اوجس کا ذکر ۲، ۱۸ - اے ایورویدمیں آیا ہے جو چرک اور دوسروں کی طبی تصانیف میں کثرت سے بیان ہوئے ہیں جس میں

۲۹۳

کہ اگنی کو اوجس کہا ہے اور درخواست کی گئی ہے کہ اوجس پوجا کرنے والے کو دی جائیں[6]

اتھرووید میں مطب کا بیان

ہم نے اوپر بیان کیا ہے کہ شہادت سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ

---

[1] - اے ایور وید - ۲، ۱۵ -

[2] - دیکھو ۲، ۱۶، ۱ پران اپان سے کہا گیا ہے کہ انسان میں ایسے داخل ہوں جیسے بیل باڑے میں داخل ہوتے ہیں ساین پران اپان کو "شنار یر دھارک" کہتا ہے (اتھروید ۳، ۲، ۵ ان سے کہا گیا ہے کہ جسم نہ چھوڑیں بلکہ اعضا کو پرورش کریں -

[3] - من اور چت کو ایور وید ۳، ۶، ۸ میں الگ شمار کیا گیا ہے -

[4] - لفظ چت تنہ سے مراد ایسے اشخاص ہوتے ہیں جو ایک ہی طریقے پر غور و فکر کرتے ہیں - تھروید ۳، ۱۳، ۵

[5] .... (اتھروید ۲، ۱۹، ۱) ساین

اوجہ کی تشریح کرتا ہوا وہ ایک فقرے کو بیان کرتا ہے جس سے یہ مفہوم ہے کہ اساتذہ کہا کرتے ہیں (اچاریہ):- کہ جیسے چراغ کا دارومدار تیل پر ہے اور بجلی کا انحصار بادلوں پر ہے اسی طرح اوجہ کا انحصار کشتیر گیہ (ذات) پر ہے -

باب۱۳

اتھروید کے زمانے میں خالص دواؤں سے علاج کے طریقے کو پیشہ ور طبیبوں نے جاری کر رکھا تھا۔ پس بیت ۲، ۹، ۳ کی تشریح ساین نے کی ہے کہ سیکڑوں اطبا موجود تھے (شتم ہی اسیہ مش جہ) اور ہزارہا جڑی بوٹیاں معلوم تھیں (سہسرم ات ویرودھ) اور جو فوائد ان دواؤں سے حاصل ہو سکتے تھے یہ تعویذ بھی وہی اثر رکھتا ہے جو اس بیت کا خاص سحر ہے[۱] اور (۲، ۹، ۵) اتھردن جو تعویذ باندھتا ہے وہ تمام اچھے اطبا سے بہتر ہے (سو بھی شکتم)۔ ۶، ۶۸، ۲ میں پرجاپتی سے استدعا کی گئی ہے کہ بچے کی طویل عمر حاصل ہونے کا علاج دوا سے کرے[۲] اور یہ وہ پرجاپتی ہے جو آترے چرک مذہب کا بانی استاد (ایوروید) ہے اور جس نے اس علم کو برہما سے حاصل کیا ہے۔ کوشک سوتر میں بیماری کا نام لنگنی کہا گیا ہے یعنے جس کے علامات (لنگ) ہیں اور دوا (بھشی شیجیہ) سے مراد جو اس کو دور کرتی ہے (ادتپاپ)۔ دارل کہتا ہے کہ ادتپاپ کرم نہ صرف بیماری کو بتلاتا ہے بلکہ علامات کا بھی اظہار کرتا ہے یعنے بھشی شجیہ وہ ہے جو بیماری اور اس کی علامات کو دور کرتا ہے[۳] خود اتھروید میں چند دوائیوں کا ذکر ہے جیسے جن جید (۱۹، ۳۴ اور ۳۵) گل گلو (۱۹، ۳۴) کشٹھ (۱۹، ۳) شتبت وار (۱۹، ۳۶) اور ان کو نہ صرف بیماریوں سے محفوظ رہنے بلکہ دشمنوں کے جادو (کرتیا) نہ اثر کرنے کے لیے بطور تعویذوں کے استعمال کرنا چاہیے اور ان بوٹیوں کا وہی اثر

۱۔ اے بیمار تونے سیکڑوں یا ہزاروں دوائیں استعمال کی ہیں لیکن یہ منتر خون روکنے کے لیے بے حد مفید ہے (ایوروید ۱۵، ۴۵، ۲) اور ۲، ۹، ۳ میں منتر کا پڑھنا دوائیوں جڑی بوٹیوں کے مقابلے میں بے حد موثر سمجھا گیا ہے۔ زخموں کے دھونے کے لیے اکثر پانی استعمال کیا گیا ہے (۶، ۵۷، ۲)

۲۔ .... (۶، ۶۸، ۲)

۳۔ دارل کی تشریح کوشک سوتر ۲۵، ۲۔

ہے اور ویسی ہی کراماتی قوت ہے جیسی کہ سحر و جادو اور جنتر منتر میں ہے۔ یہ اس طریقے پر عمل نہیں کرتیں جیسے کہ دوائیاں تجویز کی جاتی ہیں اور ان کا اثر ہوتا ہے اور ان کا بیان عام طبی ادب میں ہوتا ہے بلکہ ایک ماورائے فطرت طریقے پر اثر کرتی ہیں اکثر و بیشتر بھجن جو خالص منتر معلوم ہوتے ہیں کوشک سوتر مختلف دوائیوں کے استعمال کو بیان کرتی ہے اور ہدایت دیتی ہے کہ ان کو داخلی طور پر استعمال کیا جائے یا بذریعۂ تعویذوں کے کام میں لائی جائیں اتھرون کی تعریف یہ ہے کہ وہ بہ حیثیت طبیب سب سے بڑھ کر ہے اور اتھروید کے منتر تمام دوسری دواؤں سے زیادہ موثر ہیں جن کو اطبا نسخوں میں لکھا کرتے ہیں۔ ایسے زمانے کا پتا چلتا ہے کہ ان میں سے بہ کثرت اتھروی منتر بطور نظام معالجہ جاری تھے اور یہ نظام اس طبی نظام سے مقابلہ کر رہا تھا جو کہ اطبا جڑی بوٹیوں سے علاج کرتے تھے۔ غالباً کوشک سوتر کا زمانہ وہ ہے۔ جب کہ طبی جڑی بوٹیوں کی قدر و قیمت بڑھ رہی تھی اور اتھروی منتروں کے ساتھ ساتھ دوائیں استعمال کی جاتی تھیں غالباً یہ وہ منزل ہے جب کہ نظام طب اور سحری نظام میں اتحاد تھا۔ بعض دواؤں کی تعریف میں بھجن ہیں جیسے جن جید اور رکشٹہ وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جڑی بوٹیوں کے عام طبی اثرات کی تعبیر کراماتی طریقوں پر کی جاتی تھی جن میں منتروں کا اثر تھا، دوسری طرف یہ ہوا کہ طبی مذہب اتھروید کے اثر میں آگیا اور اس کو اپنی سب سے قدیم سند کا ذریعہ سمجھنے لگا حتیٰ کہ متاخر طبی ادب بھی خود کو منتروں کے اثرات کے اعتقاد اور دواؤں کی کراماتی قوتوں کے اثر سے آزاد نہ کر سکا اور سمجھتا تھا کہ یہ دوائیں ماورائے فطرت اور غیر طبی طریقے پر اثر کرتی ہیں پس چرک ۳۹/۱/۶ ہدایت کرتی ہے کہ دواؤں کو مناسب رسوم (ییتھاودھی) ادا کرنے کے بعد توڑا جائے چکرپانی

باب ۱۳

اس کی تشریح کرتے ہوئے کہتا ہے کہ دیوتاؤں کی پوجا اور مبارک فال رسوم ادا کی جائیں (منگل دیوتا ارچن آدی۔ پوروکرم) صفحہ ۶، ۱، ۷ میں دواؤں کا ایک مرکب بیان ہوا ہے اس کے بارے میں ہدایت ہے کہ اس کے اور اثرات تو ہیں ہی اس میں یہ قوت ہے کہ آدمی تمام انسانوں کی نگاہ سے اوجھل ہوجاتا ہے۔ املک (آنولہ) پھل کے کراماتی اثرات کو بیان کیا گیا ہے جیسے کہ ایک شخص ایک سال تک گایوں کے درمیان میں رہے اور صرف دودھ پیتا رہے حواس کو قابو میں رکھے، پاک دامن رہے اور مقدس گایتری پر دھیان کرے اور اگر سال کے ختم پر کسی مناسب قمری دن پوش (جنوری) ماگھ (فروری) یا پھاگن (مارچ) کے مہینے میں تین روز تک برت رکھے اور اس کے بعد وہ آونلے کے باغ میں داخل ہو اور اس درخت پر چڑھ جائے جس پر بہت سے پھل لگے ہوں ان کو ہاتھ سے پکڑے اور برہما کا نام دھرائے (جپ) جب تک کہ ان پھلوں میں غیر فانی اثرات نہ آجائیں تب اس لمحے میں آونلے میں غیر فانیت آجاتی ہے اگر وہ ان پھلوں کو کھائے تو دیوی "شری" دیدوں کا اوتار خود اس کے سامنے آجائے گی (سویم چاسیوپ تِش ٹھنتی شریر ویدوا کیہ۔ رُوپنی صفحہ ۶، ۳، ۶-۱، ۶، ۸۰، ۱ میں کہا گیا ہے کہ رسائن دوائیں نہ صرف عمر بڑھاتی ہیں بلکہ اگر ان کو مناسب رسوم سے استعمال کیا جائے تو وہ شخص غیر فانی برہمہ کو حاصل کرتا ہے۔ مزید ۶، ۱، ۳ میں لفظ پرایش چت آیا ہے (پاک کرنے والی توبہ یا کفارہ) اسی کے وہی معنی ہیں جو لفظ اوشدھ یا بھی شیج کے ہیں لفظ بھی شیج سے اتھر وید میں مراد تعویذ یا منتر ہے جو بیماریوں اور ان کی علامات کو دور کرسکتا ہے اگرچہ متاخر طبی ادب میں اس لفظ سے مراد جڑی بوٹیاں اور معدنیات ہیں خواہ مفرد ہوں یا مرکب، لیکن قدیم معنی بھی ترک نہیں ہوئے[1]

۲۹۵

---

[1] اتھر وید کی اصطلاحیں بھی شجم (علاج؛ اور بھیشجی (جڑی بوٹیاں) اور بھی شنی جیہ (پانی) ہیں لفظ بھی شجیہ صرف کوشک اور دوسرے سوتروں اور براہمنوں میں آیا ہے

باب ۱۳

مفرد ادویہ یا معدنیات کا نظام جو اتھروید سے بالکل الگ اپنا وجود رکھتا تھا اتھروید کی منتری خصوصی دواؤں کے نظام سے باہم مربوط ہوگیا اور جو مخالفت کبھی ان دو نظامات میں ہوگی وہ یوں اتحاد سے دور ہوگئی۔ اور ایورویدہ اتھروید کے جزو کے طور پر بیان ہونے لگا۔[۱] پرجاپتی اور اندر اتھروید کے فرضی اطبا آترے چرک مذہب میں ایوروید کے اولین اساتذہ متصور کئے گئے[۲]۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ بلوم فیلڈ کہتا ہے کہ ایسے منتروں اور عملی طریقوں کا وجود یقینی ہے کم سے کم انڈو ایرانین (آریین) زمانے سے قبل کہ بشیز اور بشیزیہ کی جڑیں کام میں لائی جاتی تھیں تندرستی اور طویل عمری کے لئے پانی اور پودوں کی تمام دعاؤں میں بڑی اہمیت تھی۔ اڈل برٹ کھن نے ٹیوٹانک اور ویدی طبی جادوں میں یہ دلچسپی سے نمایاں مشابہت بتلائی ہے اور بالخصوص ان معالجات میں ہڈی ٹوٹنے اور کیڑے پڑجانے کے بارے میں ہیں۔ یہ غالباً محض علم الانسان کی مشابہتیں مماثل نفسی نشو ونما کی بنا پر ہیں جو دو قوموں میں پائی گئیں اور اس میں شبہ نہیں کہ بعض تصورات قبل تاریخی دور وجود میں آئے ہوں اور ایسے متوازی نظامات تبلائے ہیں کہ ہندو یورپین روایت کا ناقص تسلسل ہوں جو ہندوؤں اور ٹیوٹن میں باقی رہے۔
دیکھو بلوم فیلڈ کی اتھروید اور گوپتہ براہمن صفحہ ۵۸ اور کوہن کی ۱۳۔ صفحات ۴۹ تا ۷۴ اور ۱۱۳ تا ۱۵۷۔

[۱] خود اتھروید (صفحہ ۱۹، ۴۱، ۷) میں ان جڑی بوٹیوں کا ذکر آتا ہے جو قدیم ازمنہ میں رائج تھیں اور نئی دواؤں کا بھی ذکر کرتی ہے اور جڑی جن جید کی تعریف کرتی ہے کہ ان سب سے بہتر ہے۔

[۲] اتھروید صفحہ ۶، ۶۸، ۲ میں کہتی ہے:۔ چکشو......... چک ششسے صفحہ ۱۹، ۳۵، ۲ میں کہتی ہے:۔ اندر سیہ......... دوم (رشی جن جید کو اندرا کا نام لیکر دے دیتے تھے) اس مصرعے سے اس قصے کا خیال ہوتا ہے جو چرک سمہتیا میں ہے کہ اندر نے پہلے رشیوں کو تعلیم دی ایوروید کا علم پڑھایا دیکھو صفحہ ۹، ۸، ۲۳ غیر فانی

باب ۱۳ ۲۶۶

بلوم فیلڈ اتھروا وید کے مضامین کو چودہ درجوں میں ترتیب دیتا ہے۔
(۱) بیماریاں جن پر بھوتوں کے اثرات ہوں، ان کے دور کرنے کے منتر (بھَھَیش جیہ یانی) (۲) تندرستی اور طویل عمری کے لئے دعائیں (آیُش یانی) (۳) بھوتوں، جادوگروں اور دشمنوں کے خلاف بددعائیں (ابھی جاری کانی اور کرِتیہ پرتی ہرنانی) (۴) عورتوں کے بارے میں منتر (ستری۔کرمانی) (۵) مجلس میں اثر، موافقت پیدا کرنے والے منتر اور اسی قسم کے کاموں کے لئے منتر (سَوسنس یانی) (۶) بادشاہت کے لئے منتر (۷) برہمنوں کی خاطر دعائیں اور بددعائیں (۸) جائداد محفوظ رکھنے اور خطرے سے نکلنے کے منتر (پَوشٹی کانی) (۹) گناہ اور ناپاکی کے کفارے کے منتر (پرایسچت آنی) (۱۰) کائناتی اور الہیاتی بھجن (۱۱) رسوماتی اور عام بھجن (۱۲) کتابیں جو انفرادی مضامین سے بحث کرتی ہیں (کتب صفحہ ۱۳ تا ۱۸) (۱۳) بیسویں کتاب (۱۴) کنتاپ بھجن ہم اختصار سے ۱، ۲، ۳، ۴ اور ۹ پر بحث کریں گے کم و بیش اسی ترتیب سے جس طرح وہ اتھروا وید میں آئے ہیں۔
اتھروا وید صفحہ ۱، ۲ میں ایک منتر بخار (جور)، اسہال (اتی سار) ذیابیطس (اتی موتر) غدودی زخم (ناڑی ورن) کے اچھا کرنے کا ہے۔ ایک ڈوری موبخ گھاس کی باندھی جائے۔ کمیت یا دیمک کی مٹی نوش کی جائے۔ اور صاف کیا ہوا گھی ملا جائے۔ مقعد اور عضو تناسل کے سوراخوں اور زخم کے منہ کو چمڑے کے پھکنے سے ہوا دی جائے۔ اور منتر پڑھا جائے۔ اشراؤ بیماری کا ذکر اس بھجن میں ہے سایَن اس کو ذیابیطس (موتر اتی سار) کے مفہوم میں لیتا ہے[1] صفحہ ۱، ۳ میں ایک منتر پیشاب یا پاخانے رکنے کے دور کرنے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ بنانے والی دوا الہی (اندر کا رتھ بان) نے رتھ بیچ کر خریدی اندر نے اس کو پانی میں ڈبا دیا اور یہ رتھ خود اندرہی کا تھا دریا ڈل خبر اس دوائی کو ہمیں واپس کردیا۔
[1] مسٹر بلوم فیلڈ کی اتھروید اور گوپتہ براہمن صفحہ ۵۰۔
[2] بلوم فیلڈ کہتا ہے کہ اشراؤ سے مراد اتی سار یا اسہال (دیکھو صفحہ ۵۹) ہے

باب ۱۲

کے لئے ہے (موتر اپورش نرودھ) اور اس منتر کے پڑھنے کے ساتھ ساتھ بیمار کو چاہیئے کہ چوہے کے بل کی مٹی (موشیک مریت نیکا) پوتیکا پودے کا عرق چھاچھ یا پرانی لکڑی کا برادہ پیئے، یا دہ ہاتھی یا گھوڑے پر سوار ہو یا تیر پھینکے اور باریک لوہے کی سلائی پیشاب کی نالی میں داخل کرکے پیشاب کو جاری کرے غالباً یہ قدیم ترین منزل ہے جو آگے چلکر وستی کریا صورت میں ترقی پذیر ہوئی۔ صفحہ ۱/۷، اور صفحہ ۱/۸ میں بدروحوں یا تو دشمنوں اور کیدنوں کے دور کرنے کے لئے منتر ہیں جبکہ کسی پر بھوت پریت کا سایہ ہو۔ صفحہ ۱/۱۰ میں جلندر دور کرنے کا منتر ہے ایک گھڑا پانی کا جس میں گھانس وغیرہ پڑی ہوئی ہو مریض کے جسم پر چھڑکا جائے۔ صفحہ ۱/۱۱ میں زچگی آسانی سے ہونے کے لئے منتر ہے اور صفحہ ۱/۱۲ میں ایک منتر تمام بیماریوں کے دور کرنے کے لئے ہے جو وات، پت، شلیشم کی خرابی سے پیدا ہوتی ہیں چربی، شہد، صاف کیا ہوا گھی یا تیل پینا چاہیئے۔ سر کی بیماری (شیر شکتی) اور کھانسی (کاس) کا خاص طور پر ذکر ہے۔ صفحہ ۱/۱۷ میں ایک منتر ہے کہ شرائین اور اعصاب کے زخم کے خون روکنے یا عورتوں کے زیادتی حیض کو روکنے کے لئے پڑھا جاتا ہے۔ زخموں کی صورت میں زخم پر ریت کی گرد ڈالی جائے یا ایس دار مٹی زخم پر باندھی جائے۔ صفحہ ۱/۲۲ میں منتر ہے کہ اختلاج قلب اور یرقان دور ہو۔ سرخ گائے کے بال پانی کے ساتھ پیے جائیں اور سرخ گائے کا چمڑا بطور گنڈا باندھا جائے اس میں دعا کی گئی ہے کہ سورج کا سرخ رنگ اور سرخ گائے کا سرخ رنگ بیمار کے

۲۹۷

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ان بیماریوں کے لئے بھی ایسے ہی جسمانی ضماد کی اپوروید صفحہ ۲/۳ میں ہدایت کی گئی ہے اشراؤ سے مراد ہر بیماری ہے جو کسی قسم کے اخراج پر مبنی ہو صفحہ ۱/۳/۲ میں تمہارے پیشاب کی نالی کو کھولتا ہوں جیسے کہ نہر میں پانی دوڑتا ہے اور یوں پیشاب شر شر کرتا آئے۔ (اپوروید صفحہ ۱/۳/۷) تمام اشعار میں بھجن کی استدعا ہے کہ پیشاب شر شر کرتا ہوا آئے۔

۵ صفحہ ۴/۲، ۱۲ یہ بھی اسی غرض کے لئے منتر ہے۔

باب ۱۳

جسم میں داخل ہو جیو/ اور یرقان کا زرد رنگ زرد رنگ کے پرندوں پر اتر جائے۔ صفحہ ۱/۲۳ میں کلاس یا کشٹہ (برص) ہڈی گوشت اور جلد کا/ اور وہ بیماری جس سے بال سفید ہو جاتے ہیں (پلیت) ان سب کے دور کرنے کے لئے منتر ہے[1]۔ برص کے حصوں پر ایک مرہم لگایا جائے جو گائے کے گوبر/ بھرنیگ راج/ اور ہیدرا/ اندرورنی اور نیلیکا سے تیار کیا گیا ہو جب تک کہ اصلی جلد یا حصے اپنا اصلی سرخ رنگ نہ اختیار کریں سیاہ دوائیں استعمال کی جاتی ہیں اور استدعا ہے کہ سفید حصے کالے ہو جائیں صفحہ ۱/ ۲۵ میں منتر تکمہ یا بخار کے دور کرنے کے لئے ہے پانی میں گرم لوہے کی کلہاڑی ڈالی جائے اور وہ پانی مریض کے جسم پر ڈالا جائے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ملیریائی بخار ہے جو ٹھنڈ (شیت) اور لرزے (شوچی) کے ساتھ آتا ہے اس بخار کی تین قسمیں بیان کی گئی ہیں ایک وہ بخار جو ایک دن آڑ (انیے دیہہ) دو دن آڑ (اُبھیے دیہہ) یا تین دن آڑ (ترتی یک) آتا ہے[2] اور اس کے ساتھ ساتھ انسان زرد ہو جاتا ہے غالباً اس بخار سے یرقان پیدا ہوتا ہے صفحہ ۲/ ۹/ ۱۰ میں جو منتر ہیں وہ نسلی (کشیتریہ) بیماریوں اور کوڑھ اور بدہضمی کو دور کرنے کے لئے ہیں[3] ارجن لکڑی/ جو/ تل اور اس کے

---

[1] صفحہ ۶/ ۱۳۵-۱۳۷ میں منتر بال کی جڑوں کے مضبوط کرنے کے لئے ہے کاک ماچی اور بھرنیگ راج کو پیا جائے۔

[2] دیکھو اپوروید صفحہ ۷/ ۱۲۳/ ۱۰ جس میں تیسرے دن آڑ کا بخار یا چوتھے دن کا بخار اور بے قاعدہ بخاروں کا حوالہ ہے۔

[3] پانینی کے قاعدے صفحہ ۵/ ۲/ ۹۲ میں لفظ کشتریہ غلط طور پر مستخرج کیا گیا ہے شرحین متنل کاشکا اور پدمنجری اس کے معنی "دوسرے کی پیدائش کے جسم میں قابل علاج" یعنی ناقابل علاج ہے میں نے بہر حال لفظ "نسلی" کو اختیار کیا ہے جو ساین نے اپوروید صفحہ ۲/ ۱۰/ ۱ کی شرح کرتے ہوئے بیان کیا ہے بےحد موزوں و معقول ہے۔

پھول کے گنڈے باندھے جائیں جب کہ منتر پڑھا جا رہا ہو[1] صفحہ ۲/۲۱ میں منتر ان بیماریوں کے دور کرنے کے لئے ہے جو کیڑوں سے پیدا ہوتی ہیں جب پروہت اس منتر کو پڑھ رہا ہو تو سڑک کی گرد بائیں ہاتھ میں لیکر اپنے دائیں ہاتھ سے دبائے اور اس کے بعد مریض پر ڈال دے۔ کیڑے مرئی و غیر مرئی ہیں بعض ان میں سے الگندو اور دوسرے شلون کہلاتے ہیں یہ آنتوں، سر اور ایڑیوں میں پیدا ہوتے ہیں اور جسم میں مختلف طریقوں سے

داخل ہوتے ہیں ان کو دور نہیں کر سکتے یہ بعض وقت پہاڑوں، جنگلوں، جڑی بوٹیوں اور جانوروں میں ہوتے ہیں اور یہ ہمارے نظام میں زخموں اور مختلف اقسام کی غذاؤں اور پانی سے داخل ہوتے ہیں[2] صفحہ ۲/۳۳ میں منتر تمام جسم کے حصوں سے یکشم کے دور کرنے کے لئے ہے، صفحہ ۳/۷/۱ میں تمام نسلی (کشیتریہ) بیماریوں کے دور کرنے کے لئے ہے۔ ہرن کے سینگ کو گنڈے کے طور پر کام میں لایا جائے صفحہ ۳/۲ میں منتر سل دور کرنے کے واسطے ہے[3] جب یہ بالخصوص کثرت جماع سے پیدا ہو۔ تو مریض سڑی ہوئی مچھلی کھائے۔ صفحہ ۴/۴ میں قوت مردمی حاصل کرنے کا منتر ہے کبیٹھ کے درخت کی جڑیں دودھ میں جوش دے کر پی جائیں جبکہ منتر پڑھا جا رہا ہو صفحہ ۴/۶ اور ۷ میں تر کاریوں کے زہر دور کرنے کے منتر ہیں کرنک درخت کا عرق پلایا جائے صفحہ ۵/۴ میں بخار اور سل (تکمن) دور کرنے کا منتر ہے مریض کشٹھ[4] جڑی گھی کے ساتھ کھائے جبکہ منتر پڑھا جا رہا ہو۔ صفحہ ۵/۲ میں منتر بخار دور کرنے کے لئے ہے[5] صفحہ ۵/۲۳ کیڑوں کے دور کرنے کا منتر ہے مریض کو بیس قسم کی جڑوں کا عرق

---

[1] یکشم کو ہی کشیتریہ بیماری (صفحہ ۲/۳/۶) فرض کیا گیا ہے۔

[2] صفحہ ۲/۳/۵ میں میں نے ساین کی تعبیر کو اختیار کیا ہے۔

[3] صفحہ ۷/۸/۷ میں گردن کی سوجن (گنڈمالا) اور سل (یکشم) کے دور کرنے کے لئے منتر ہے۔

[4] کشٹھ کے بارے میں یقین ہے کہ وہ آنکھوں کے لئے مفید ہے (صفحہ ۵/۴/۱۰)۔

[5] گاندھار، مہاورش، منجوان اور بالخصوص بالیھکا (بلخ) بخار کے گھر سمجھے گئے ہیں

باب ۱۳

دیا جائے[1] صفحہ ۶، ۱۵ میں آنکھ کی بیماریوں کے دور کرنے کا منتر ہے مریض مختلف قسم کی ترکاریوں کے پتے تیل میں تل کر استعمال کرے خاص کر مٹر کا پودا[2] صفحہ ۶، ۲۱ میں صفراوی بخار کے دور کرنے کا منتر ہے یہ بخار بجد جلن سوزش، بیہوشی، اور یرقان پیدا کرتا ہے (اشش منیوجو رسیہ) صفحہ ۶، ۲۱ میں بال بڑھانے کا منتر ہے مختلف جڑیوں کو جوش دے کر اس کے عرق سے سر کو دھویا جائے صفحہ ۶، ۲۳ میں اختلاج قلب جلندر، اور یرقان دور کرنے کا منتر ہے صفحہ ۶، ۲۵ میں ایک منتر ہے گردن کے غدودوں کی سوجن (گند مالا) دور کرنے کا منتر ہے[3] صفحہ ۶، ۸۵ میں دق کے دور کرنے کا منتر ہے (راجیہ اکشم) صفحہ ۶، ۹۰ میں باؤگولہ (شول) دور کرنے کا منتر ہے[4] صفحہ ۶، ۸۵ میں کھانسی اور دوسری بیماریاں جو بلغم (شلیش ما) کی وجہ سے ہوتی ہیں دور کرنے کا منتر ہے صفحہ ۶، ۱۰۹ میں مرگی کی قسم کی بیماریاں (وات ویادھی) دور

۲۹۶

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اور اسی طرح انگ اور مگدھ کا علاقہ بخار ٹھنڈ (شیت) اور کپکپی (اورہ) کے ساتھ آتا ہے یہ تیسرے یا چوتھے روز کے آڑ سے آتا ہے دو موسم میں ہوتا ہے گرمی اور سردی میں (شارد) اور یا سال بھر تک رہتا ہے

[1] یہ عدیم المثال ہے کہ بہت سی جڑیں باہم مرکب کر کے بطور دوا منتروں کے پڑھنے کے ساتھ دی گئی ہوں۔

[2] اور دوسرے نبات ال سالا، سیلان جالا، نیلا گل سالا۔

[3] صفحہ ۷، ۸۰ میں جہاں اپچت معلوم ہوتا ہے کہ گردن کی سوجن (گل گنڈ) کا نام ہے اس بیماری کے تین اقسام بیان کئے گئے ہیں اپچت پہلی قسم بے ضرر ہے لیکن جب یہ بڑھتی ہے تو اپنی رطوبت کو زیادہ خارج کرتی ہے جیسے جوڑوں پر پھوڑے، یہ پھوڑے گردن، پشت، جانگ، اور مقعد پر نکلتے ہیں صفحہ ۶، ۸۳ میں گھونگے کو ملا جائے اور گھس کر لگایا جائے۔ صفحہ ۸، ۸۳ میں بھی اس کے دور کرنے کا منتر ہے سوجن کے حصوں کا خون جونک یا گرگٹ (گرہہ گودھیکا) کو چوسنے کے لئے دیا جائے۔

[4] لوہے کے ٹکڑے کو بطور گنڈا باندھا جائے۔

کرنے کا منتر ہے[1] باب ۶ صفحہ ۱۲۷ میں پھوڑے (وودرودھ) بلغمی امراض (ولاس) اور سرخ ابھاری سوجن (وسرپ) کے دور کرنے کے لئے ہے وسرپ کی بہت سی اقسام جو جسم کے مختلف حصوں میں ہوتی ہیں بیان کیا گیا ہے۔ قلبی بیماری اور سل کا بھی ذکر ہے[2] یہ کہا گیا ہے کہ موت (مرتیو) سو قسم کی ہوتی ہے (اپوررود ۸-۵/۷) جس کی تشریح ساین نے یہ کی ہے کہ ان سے مراد وہ بیماریاں ہیں جیسے بخار، سر کی بیماری وغیرہ۔ ۹/۸ا میں بہت سی بیماریوں کا ذکر ہے پہلے تو سر کی بیماریاں شیر شکتی، شیر شا یہ، کرن شول، وسلیک، جن کی وجہ سے منہ اور کان سے بدبو کی رطوبت نکلتی ہے اس کے بعد سر کا بخار جو مختلف سر کی تکالیف کی بنا پر ہوتا ہے اعضا میں کپکپی اور اعضا شکنی ہوتی ہے تکمن خوفناک بخار کا بیان کیا گیا ہے جو جاڑوں میں ہوتا ہے اس کے بعد دق کا ذکر ہے اس کے بعد ولاس، کاہا باہ شکم، کلوم کی بیماریوں، پیٹ، ناف، قلب، امراض نخاع، پسلیاں، آنکھوں، آنتوں، وسلپ، وودرودھ، ریاحی امراض (واتی کار) الجبی، اور ٹانگ، گٹھیا، پیڑو، اعصاب اور سر کی بیماریوں کا ذکر ہے۔

بولنگ اپنے مضمون امراض و دوا (ویدی) کے بارے میں مذہب اور اخلاقیات کی انسکلوپیڈیا میں کہتا ہے کہ ماخذ امراض کے بارے میں قابل غور ہندو نظریہ یہ ہے کہ جسم کی ساخت میں تین عناصر صفرا، بلغم، اور ریاح (باد۔ پت۔ کف) ہیں لیکن قدیم اتھروی کتابوں سے اس کا پتا نہیں چلتا ہے۔ واتی کریت ناشنی ۶-۴۴/۳ پر زور نہیں دیا جاسکتا ہے کہ اس کا ثبوت برعکس ہے اس سے مراد جسم (واتی کرت ناشنی) میں ریاح سے پیدا کردہ (بیماریوں) کا دور کرنا نہیں ہے بلکہ جو ریاحی ہیں ان کا دور کرنا مراد ہے بدیہیا جب ریاح بدہضمی سے متلازم ہوتی ہے تو آنتوں میں رجوع کرتی ہے، یہ بات مجھے صحیح نہیں

---

[1] پپ پلی کو منتر کے پڑھنے کے ساتھ ساتھ استعمال کیا جائے تمام ریاحی بیماریوں کے لئے یہ دوا ہے یہ کہا گیا ہے کہ اس سے دیوانگی بھی دور ہوتی ہے۔

[2] چی پودرو ولاس کی دوا ہے۔ (صفحہ ۶/۱۲۷/۲)۔

معلوم ہوتی ہے جو عبارت بولنگ نقل کرتا ہے مجھے اس کی صحت میں احتمال ہے سایَن کے نزدیک یہ دو الفاظ واتی (ہوا کے ذریعے تندرست کرنے والا) اور کریت ناشنی (برے کاموں کا دور کرنے والا جو بیماری لئے پیدا کئے ہیں) سے مرکب ہے بہرحال یہ بھی ہوسکتا ہے اسی مضمون پر دوسرے فقرے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ بولنگ نے ان کو نظرانداز کردیا ہے مثلاً : — ۱۲/۴ میں بیماریوں کو تین درجوں میں تقسیم کیا گیا ہے یعنی جو ہوا، پانی اور خشکی سے پیدا ہوتی ہیں یا انجور جا دات جا ئیش پہشمہ[1] بلغم کو متاخر طبی مصنفین نے آبی خیال کیا ہے اور غالباً لفظ ابھرج سے تو بلغم کی فطرت کے ماخذ کا پتا چلتا ہے جو جسم بنانے اور بگاڑنے والا ہے۔ لفظ واتج بجد صاف ہے جس سے مراد وہ بیماریاں جو ہوا سے پیدا ہوں یا تپ یا صفرے سے، جس کو متاخر طبی ادب میں آگ کی قسم کا کہا گیا اس کو بہت عمدگی سے شوشم یا خشکی کہا گیا ہے۔ مسزید ۶-۱۰۹ میں پیپلی بطور واتی کرتسیہ تشبیہ آتی ہے، رابطہ عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ جو بیماریاں بیان ہوئی ہیں ان کا علاج پیپلی سے ہوتا ہے اور جن کے بارے میں خیال ہے کہ وہ ہوا سے پیدا ہوئی ہیں یہ خیال بعد کے طبی ادب میں پیدا کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ دیوانگی (کشپیت) کو واتی کریت بیماری کے طور پر ذکر کیا گیا ہے لفظ شوشم کی اصل "شوش" "خشک کرنا اور تھوڑی سی تغیر صور سے مراد خشک کرنا" "جلنا" "قوت" اور "آتشی" سمجھا گیا ہے۔ کم سے کم ایک موقع پر بیہوش کرنے والا صفراوی بخار انتہائی جلن اور سوزش کے ساتھ بیان کیا گیا ہے کہ اس میں آگ کی طرح جلن ہے[2] میری ذاتی رائے تو یہ ہے کہ اتھروی اشخاص تمام امراض کی سہ گونہ تقسیم کرتے تھے

۳۰۰

[1] واتی کاریہ کا مقابلہ کرو (صفحہ ۹/ ۱۲، ۲۰)۔

[2] اور مختلف مواقع جہاں شوشم کم و بیش متغیرہ صورتوں میں دوسرے حوالوں کے لئے آیا ہے۔ دیکھو ۱ — ۱۲/۳ صفحہ ۲۲/۳ صفحہ ۴/۳ صفحہ ۴/۴ صفحہ ۲/۵، ۴، صفحہ ۵/۲۰، ۲، صفحہ ۶/ ۶۵/ ۱ صفحہ ۶/ ۳، ۲، صفحہ ۱/ ۱۰، ۲۰، صفحہ ۹/ ۴، ۲۲ وغیرہ

یعنی وہ جو ہوا، پانی، آگ سے پیدا ہوں یا وہ جو سوزش والے اور خشک ہیں۔ یہ اس کے مماثل ہے جو تمام بیماریوں کی متاخر تقسیم ہے کہ وہ تین دوشوں ہوا (وایو)، بلغم (کپھ یا سلیشم) اور صفرا (پت)، کی وجہ سے ہوتے ہیں علاوہ عام بیماریوں کے بہت سی بدارواح اور بھوتوں کے سایے کی متعدد امثال ہیں ان میں اہم ذیل میں دی جاتی ہیں:۔ یاتودھان، کمی دن، پشاچ، پشاچی، آمی وا، دویاون، رکشہ، گندھی، المش، وتسپ، پلال، انوپلال، شرکو، کوک، لمم پُنج، پکی جاگ، ودری واسس، آشر یش، رکش گرہ یو، برمی لین، ڈرنا ما، سونا ما، کُک تُنل، ککبھ، شریم، ارایہ، کرم، کھلج، شنک دھومج، اُرند، ہٹمٹ، کمبھ شنک، سایاک، نگ نگ، تن گلو، پوی نس، گندھرو، برہمہ گرہ ۔ وغیرہ بعض بیماریاں مع اُن کے تکلیف دہ علامات کے (شاعرانہ) طور پر اجسام سے متصف کی گئی ہیں اور وہ بیماریاں جو ساتھ ساتھ ہوتی ہیں ان کو بہن بھائی کہا گیا ہے کیڑوں سے جو بیماریاں ہوتی ہیں خواہ انسانوں کو یا جانوروں کو ان کا بخوبی علم تھا اور بیماریاں جو سحر کی بناپر ہوتی ہیں ان کا ویدک ہندوستان میں بطور جارحانہ کام کے نمایاں کام رہا ہے۔ بہت سی بیماریاں نسلی (کشیتریہ) معلوم تھیں، مذکورہ بالا بیماریوں کے ناموں سے معلوم ہوگا کہ جن کا ذکر چرک نے کیا ہے ویدک زمانے میں موجود تھیں۔ [۳۰۱]

ویدک لوگ جس نقطۂ نظر سے بیماریوں پر غور کرتے تھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہمیشہ مختلف بیماریوں کو ان کی علامات سے ممیز کرتے تھے مثلاً

---

[۱] دیکھو ۱ - ۲۸، ۳۵، صفحہ ۲، ۹، صفحہ ۲، ۱۴، ۸، ۶، آخری فقرے میں، ان میں سے اکثر کا اچھی طرح بیان ہوا ہے بعض اچھی روحیں ہیں جو بدروحوں سے لڑتی ہیں جیسے پنگ۔ جو بچے کو پیدائش کے وقت محفوظ رکھتی ہے اور عاشق مزاج گندھرو دل کا پیچھا کرتی ہے جیسے کہ ہوا بادل کا پیچھا کرتی ہے صفحہ ۸، ۶، ۱۹، ۲۵ میں کہا گیا ہے کہ بعض وقت اعلیٰ دیوتا بھی بیماریاں پھیلاتے ہیں جیسے تکمن ورون کا بیٹا ہے (صفحہ ۶، ۹۶، ۲) وہ جلندر کو پیدا کرتا ہے (صفحہ ۱، ۱۰، ۱۔ ۴، صفحہ ۲، ۱۰، ۱۱، صفحہ ۴، ۱۱۶ وغیرہ) پرجنی (برسات کا دیوتا) نے بدہضمی پیدا کی اور اگنی دیوتا جس نے بخار، دردِ سر اور کھانسی کو پیدا کیا۔

بخار جو کپکپی، ٹھنڈ، جلن سے ہوئے یہ تشخیص خالص علامتی ہے، منتروں، تعویذ گنڈوں اور داخلی دواؤں کے علاوہ پانی کو اہم سمجھتے تھے کہ اس میں بڑے بڑے طبی حیات بخش خواص ہیں۔ بہت سے بھجنوں میں پانی کے خواص کی تعریف ہے[1] جڑی بوٹیوں کے طبی خواص کے متعلق خیال تھا کہ پانی کے سبب سے ہے اور اس کو ان کی اصل سمجھا جاتا تھا منتروں اور جڑی بوٹیوں کو سانپ کے زہروں کے اتارنے کا تریاق سمجھا جاتا ہے، اور ان سے فائدہ اٹھایا جاتا تھا بیماریوں اور ان کے علاجات کے بارے میں حوالے کم ہیں اور منتشر طور پر رگ وید کی کتابوں اور براہمنوں میں ملتے ہیں لیکن ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اتھروید کے طبی علم کا مقابلہ نہیں کر سکتیں[2] ان علاجات کے سوا مذکورہ بالا منتر اور گنڈے طویل عمری اور مردمی کی دوائیوں کے بارے میں بیان ہوئے ہیں چرک اور دوسری طبی تصانیف کے ابواب رساین اور واجی کرن کے مماثل ہیں۔ اس امر کے اظہار کے بغیر یہ فصل ختم نہیں ہو سکتی ہے کہ اگرچہ بہت سی بیماریوں اور ان کے علاجات سے واقفیت تھی لیکن نہ ان کے طریقے یا علل امراض متشخص نہ تھے یہ واقعہ کہ بیماریوں کی سہ گونہ تقسیم ابھرج، واتج، اور سوشم میں کی جاتی تھی لیکن اس سے یہ تعبیر نہ کی جائے کہ ویدک لوگ ان عناصر کی خرابی کا علم رکھتے تھے جو دوانوں کے طور پر عمل کرتے ہوں جیسا کہ اُن اسباب و علل کو متاخر طبی ادب میں سمجھا گیا۔ بیماریوں کے تین اہم علل سمجھے جاتے تھے ایک تو برے افعال، دشمنوں کا جادو اور سحر کرنا، بدروحوں کا جسم میں آنا، اور بعض دیوتاؤں کا غصہ۔

---

[1] اپ سو انتر امرتم اپ سو بھیشجم: - پانی میں ابدیت اور دوا ہے) صفحہ ۱، ۲۳، ۴ اور دیکھیے صفحہ ۱، ۵، ۶، ۳۴، ۳ صفحہ ۱، ۳، صفحہ ۳، ۷، ۵ صفحہ ۲، ۳۲، صفحہ ۶-۲۴، ۹۲، صفحہ ۶، ۲۴، ۲۲ وغیرہ۔

[2] ان رگ وید اور دوسری کتابوں کے مختصر بیان کے لئے بولنگ کا مضمون مرض اور دوا (ویدک)' مذہب و اخلاقیات کی قاموس میں دیکھو۔

۳۰۲

جنین اور لطیف جسم

چرک کا خیال ہے کہ انسانی جسم اثیر، ہوا، آگ، پانی، خاک کے تغیر سے بنا ہوا ہے اور یہ شعور (چیتنا) کا بھی مرکز ہے[1] خود منی چار عنصر ہوا، آگ، پانی، خاک سے بنی ہوئی ہے۔ اثیر کا اس میں جزو نہیں ہے لیکن اس کے خارج ہوتے ہی وہ اس کا جزو ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ اکاش یا انتریکس (ایتھر) سب میں پھیلا ہوا ہے۔ منی خارج ہو کر رحم میں داخل ہوتی ہے اور وہ ہوا، آگ، پانی، خاک کے مساوی اجزا سے مرکب ہوتی ہے اور اثیر رحم میں اس کا شریک ہو جاتا ہے اس لئے کہ خود اکاش ہر جگہ ہے اور خود اس کی کوئی حرکت نہیں ہے[2]۔ خود منی چھ قسم کے رقیق مادوں (رس) کی پیداوار ہے جنین صرف باپ کے نطفے اور ماں کے خون (شونیت) کے اتحاد سے نہیں ہو سکتا ہے، ایسا اتحاد اسی وقت جنین کو پیدا کر سکتا ہے جب کہ آتما مع اپنے لطیف جسم جو ہوا، آگ، پانی، خاک اور من (نفس وہ عضو جس میں تمام اور اک و فکر شامل ہے) پر مشتمل ہے، اس کے کرم کے ذریعے سے متحد ہو جاتا ہے چار عنصر جو آتما کے لطیف جسم کو بناتے ہیں پیدائش[3] کے کلی علل ہیں۔ بچے کے ضروری جسمانی اعضا کے بنانے میں مدد نہیں دیتے۔ وہ عنصر

---

[1] :- چرک۔ (چوتھا۔ ۴۔ ۶)۔

[2] بہر حال سوشرت کا خیال ہے کہ (منی) شکر کے اندر سوم اور ارتھو (خون) کی کیفیات ہیں جو کہ آگ کی کیفیات سے متصف ہیں وہ کہتا ہے کہ دوسرے بھوتوں کے اجزا (خاک، ہوا، او اثیر جیسا کہ ڈہن انکا شمار کرتا ہے) ان سے الگ الگ متحد ہوتے ہیں اور وہ باہم مل کر جنین کی پیدائش میں باہمی تعاون کرتے ہیں۔

[3] چکر پانی ایورویہ دیپکا صفحہ ۴، ۲، ۳، ۲ تا ۲۷۔

جو بچے کے اعضا کے بنانے میں معاون ہیں حسب ذیل ہیں (۱) ماں کا جزو۔ خون (۲) باپ کا جزو منی (۳) ہر فرد کا کرم۔ ماں کے جمع شدہ غذائی لعاب کو جدا فعل نہ شمار کیا جائے۔ یہ تو فرد کے کرم سے معین ہوتا ہے، ذہنی خصوصیات فرد کی سابقہ پیدائش کے نفس کی حالت سے معین ہوتے ہیں پس اگر گزشتہ زندگی کی حالت دیوتا کی تھی تو بچے کا نفس پاک و قوی ہوگا۔ اگر وہ حیوان کی تھی تو وہ ناپاک و کمزور ہوگا[1]۔ جب انسان مرتا ہے تو اس کی روح اور اس کا لطیف جسم، مرکبہ چار عناصر ہوا، آگ، پانی اور خاک لطیف حالت میں، من کے ساتھ غیر مرئی طور پر اپنے کرم کی وجہ سے رحم میں داخل ہو جاتے ہیں اور جب یہ کرم ماں باپ کے[2] متحدہ خون اور منی سے تعلق پیدا کرتا ہے تو جنین کا نشو و نما شروع ہوتا ہے[3] بہر حال منی اور خون جسم کی پیدائش کے علل کے طور پر کام کر سکتے ہیں جبکہ وہ مرنے والے انسان کے لطیف جسم سے تعلق پیدا کریں[4] سوشرت (صفحہ ۳، ۱، ۶) میں ہے کہ جسد لطیف ازلی شعوری اصول ظاہر ہوتے ہیں (ابھی ویہ جیہ تے) جبکہ منی اور خون میں اتحاد ہوتا ہے (پرم سوکشماش چیتناوں نہ شاش ونا لوہت۔ ریتہ سہ سن پاتے شوا ابھی ویہ جیہن تے) لیکن آگے چل کر (باب ۳ صفحہ ۳، ۴) یہ بیان اس طرح تبدیل ہوا کہ چرک کے بیان کے موافق ہوگیا۔ اس لئے اس میں مذکور ہوا کہ روح متحدہ منی اور خون کے ساتھ اپنے عنصری لطیف جسم سے تعلق پیدا کرتی ہے۔ (بھوت آتما)۔ ایک دوسری عبارت میں بیان کسی قدر مختلف ہے (سوشرت ۳-۴، ۳) یہاں یہ کہا گیا ہے کہ جنین کو نشو و نما دینے والے ہوا، اگنی، سوم، ستو، رج، تم، پانچ حواس، بھوت آتما ہیں یہ سب جنین کی حیات کے مدد و معاون ہیں اور ان کو پران

۳۰۳

---

[1] چرک چوتھا۔ (صفحہ ۲، ۲۷)۔

[2] چرک چوتھا (صفحہ ۲، ۲۳)۔

[3] چکر پانی۔ (چوتھا۔ ۲-۲۶)۔

(حیات) کہتے ہیں[1]۔ ڈلہن اس کی تشریح کرتا ہے کہ اگنی (آگ) سے مراد حرارت ہے جو خود کو پنج گونہ وظائف ہاضمے (پاچاک) میں ظاہر کرتی ہے یعنی جلد (بھراجاک) کا چکنا، قوت بصارت (آلوچاک)، خون کو رنگت دینا، تعقلی اعمال، اور حرارتی اعمال، مختلف ساختی عنصروں کے کام کی بناوٹ پر مشتمل ہیں جیسے کہ خون اور کیلوس وغیرہ سوم تمام آبی عنصروں کی اصل قوت ہے جیسے بلغم، کیلوس، منی وغیرہ اور اس کی حس ذائقہ ہے۔ وایو پران، اپان، سمان، اودان اور ویان کے پنجگونہ حیاتی وظایف کے عمل کا اظہار ہے اور ڈلہن کہتا ہے کہ ستوا، رج، تم، من اور نفسی عضو کا اظہار کرتے ہیں جو اُن کے متحدہ ارتقا کا نتیجہ ہے۔ پانچوں حواس اپنے وقوفی وظائف سے حیات کو امداد پہنچاتے ہیں۔ پہلی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ حیات خون اور منی کے اتحاد کا نتیجہ ظاہر کی گئی ہے اور دوسری عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ روح کا اپنے لطیف جسم (بھوتاتما) سے ربط ہوتا ہے۔ جو منی اور خون کے ارتقائے حیات کے لئے لازمی ہے، تیسری عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے سوا، پانچوں حواس، ستو، رج، تم اور منی اور خون کا نظام اگنی اور وایو کے تین قوائے اصلی بتایا جاتا ہے یہ تینوں قوتیں کم و بیش قیاسی نوعیت رکھتی ہیں جن کے ساتھ ایک تعداد وظائف اور جسمی اجزا کا ضم ہونا پایا جاتا ہے۔ ان تین رایوں کا اختلاف کی وجہ یکے بعد دیگرے تین ابواب میں قابل اطمینان طور پر بیان نہیں ہوسکتی ہے سوائے اس قیاس کے سوشرت کی کتاب تین مختلف ازمنہ میں تین بار نظر ثانی کے

۳۰۴

[1] یہ بھوتاتما یعنی لطیف جسم روح کے ساتھ جو اس پر چھائی ہوتی ہے اس کو سوشرت کرم پرش کہتا ہے۔ طبی علاج اس کرم پُرش اور اس کے جسم کی ہوتی ہے (سوشرت صفحہ ۴، ۱، ۱۶)، سوشرت (صفحہ ۱، ۱، ۲۱) کہتی ہے (اس علم میں لفظ پرش کا اطلاق پانچ عنصر اور ذات (شریری) کی وحدت پر ہوتا ہے اور یہ طبی علاج کا معروض ہے)۔

دور سے گزری، بزرگ واگ بھٹ لکھتا ہے کہ جب منی اور خون متحد ہوتا ہے تو حیاتی اصول (جیو) کو من (منوجیون) حرکت دے کر خود اپنی طرح اس کو الفت وغیرہ کی تکالیف (کلش) سے آلودہ کر دیتا ہے[1]۔

جسم لطیف کا اصول جو طبی کتب میں مذکور ہے اس کا موزوں مقابلہ سانکھیہ کے نقطۂ نظر سے معقول طور پر کیا جا سکتا ہے۔ چکر پانی خود چرک سمہیتا باب ۴ صفحہ ۲/۲۶۳ کی تشریح کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اصول جسم لطیف (آتی واہیک شریر) آگم میں بیان ہوا ہے اور آگم سے مراد سانکھیہ آگم سمجھنا چاہئے (نمین آگما واو سانکھیہ۔ درشن۔ اُو پار آتی واہک شریرائی)۔ سانکھیہ کاریکا صفحہ ۳۹ میں لطیف جسم (سوکشم دیہہ) اور جسم کو والدین سے توریث ہونا بیان ہوا ہے۔ سوکشم برابر جاری رہتا ہے تاوقتیکہ نجات نہ حاصل ہو جائے اور ہر پیدائش پر یہ نیا جسم حاصل کرتا ہے اور ہر موت پر یہ اس کو چھوڑ دیتا ہے۔ یہ مہت، اہمکار گیارہ حواس، اور پانچ تن ماتراؤں سے بنا ہے اور بدھی سے تعلق کی بنا پر وہ ان کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے اور یہ بدھی جس پر نیکی و بدی اور دوسرے متعلق نقائص اور خوبیاں مرتسم ہیں۔ جیسے کہ کپڑا چمپک پھولوں کی بھینی بھینی خوشبو سے خوشبودار ہو جاتا ہے۔ اور یہ سوکشم اس وقت تک بار بار پیدا ہوتا ہے جب تک کہ صحیح امتیازی علم کا حصول اس کو بدھی سے نہ الگ کر دے۔ کہا گیا ہے کہ ایک لطیف جسم کا ماننا ازبس ضروری ہے کہ بدھی اہمکار اور حواس بغیر کسی ایسے جسم کے نہیں ہو سکتے جس پر وہ سہارا لیں۔ ایک موت اور دوسری پیدائش کے درمیان ایک وقفہ ہوتا ہے۔ بدھی وغیرہ کو ایک ایسے جسم کی ضرورت ہوتی ہے جس پر وہ سہارا کریں اور یہ لطیف جسم ان کا سہارا

۵۰۲

[1] اشٹانگ سنگرہ صفحہ ۲/۲ ب۔ اندو اس کی تشریح کرتے ہوئے کہتا ہے یہ جیو کے اطلاقات کی نوعیت کی اپنی تشریحات میں وہ ثابت کرتا ہے کہ اس نے اودیا کی تفصیلات وغیرہ اور کلیشوں کے لئے پتنجلی کے یوگ سوتروں کا مطالعہ کیا ہے۔

ہے[1]۔ سانکھیہ پروچن بھاشیہ باب ۵ - ۱۰۳ میں کہا گیا ہے کہ یہ لطیف جسم ایک چھوٹی ٹکیلی چیز کے مانند ہے جو انگوٹھے سے بڑا نہیں ہے۔ تاہم وہ سارے جسم میں سرایت کئے ہوئے ہے جس طرح ایک چھوٹا سا شعلہ اپنی شعاعوں سے سارے کمرے کو منور کرتا ہے[2]۔ ویاس بھاشیہ میں سانکھیہ نقطۂ نظر کی تردید کرتے ہوئے کہا جاتا ہے کہ یہ چت (نفس) ایک چراغ کی کرنوں کی طرح ہے جو گھڑے یا کمرے میں رکھا ہوا ہے سکڑتا ہے اور پھیلتا ہے جیسا کہ جسم ہو خواہ بڑا یا چھوٹا[3]۔ واچسپتی یوگ کے نقطۂ نظر کی تشریح کرتے ہوئے کہتا ہے جس کی تشریح ویاس نے کی تھی۔ کہ سانکھیہ نقطۂ نظر میں چت کی یہ صورت ہے کہ سکڑنے اور پھیلنے سے کسی جسم کو موت کے وقت نہیں چھوڑ سکتا اور لطیف جسم سے درمیانی تعلق قائم کئے بغیر دوسرے جسم میں نہیں آسکتا اگر خود چت ایک جسم کو چھوڑ کر دوسرے میں نہیں آسکتا تو وہ موت کے وقت لطیف جسم سے کس طرح تعلق پیدا کر سکتا ہے اگر ایسی صورت کسی دوسرے جسم کے ذریعے سے ہوتی ہے تو پھر اس کے لئے ایک دوسرا جسم چاہئے اور یونہی سلسلۂ لامتناہی جاری رہے گا اگر یہ دلیل ہے کہ چت ایسے لطیف جسم سے وابستہ ہے جو ازلی ہے تب اس کا جواب یہ ہے کہ ایسے لطیف جسم کو کسی شخص نے کسی زمانے میں نہیں دیکھا ہے (ناکھلو اے تد ادھیکش۔ گوچرم) نہ یہ امر انتاج کے ذریعے ناگزیر طور پر لازمی قرار دیا جا سکتا ہے اس لئے کہ یوگ کا نقطۂ نظر تو کسی ایسے جسم کی حالت کو فرض کئے بغیر اس امر کی تشریح کر سکتا ہے۔ چت تمام میں ساری ہے اور ہر روح ایک جداگانہ چت سے موصوف ہوتی ہے اور ہر ایک چت اس اثر سے خود کو جسم سے مربوط کرتا ہے کہ اس کے ظہورات

۳۰۶

[1] سانکھیہ تتو کومدی صفحہ ۳۹، ۴۰، ۴۸۔

[2] سانکھیہ پروچن بھاشیہ (۵ - ۱۰۳)۔

[3] پتنجلی یوگ سوتروں صفحہ ۴، ۱۰ کی شرح ویاس بھاشیہ۔

(ورتی) اس جسم میں معلوم ہوتے ہیں پس روح کے رگ وپے میں سرایت کرنے والے چت کے ظہورات اس مرنے والے جسم میں ظاہر ہونا موقوف ہو جاتے ہیں اور نیا جسم جو پیدا ہوا ہے اس میں عمل کرنے لگتے ہیں پس کسی لطیف جسم کے ماننے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے (آتی واہی کنٹ دم تسیہ نہ مرشیا ہے[1])۔

ویشیشک بھی ایک لطیف جسم کے ماننے سے انکار کرتا ہے اور جنین کے نشو ونما میں اس کا کوئی خاص مقام نہیں ہے جنین کے نشو ونما کے بارے میں شریدھر نے اپنی نیائے کندلی میں بیان کیا ہے[2] کہ باپ کی منی اور ماں کے خون کے اتحاد سے ایک ترکیب ہوتی ہے اور وہ سالمے جن پر وہ مشتمل ہیں ان میں ایک تغیر رحم کی حرارت سے ہوتا ہے مثلاً ان کا پرانا رنگ اور صورت وغیرہ ختم ہو کر نئی مماثل کیفیات پیدا ہوتی ہیں اور اس طرح دو سالموں اور تین سالموں کے مسلسل بناوٹ سے جنین کا جسم نشو ونما پاتا ہے۔ جب ایسا جسم بن جاتا ہے تو اس میں نفس (انتھ کرن) داخل ہوتا ہے جو منی اور خون کی منزل پر داخل نہیں ہو سکتا تھا اس لئے کہ نفس کے سہارے کے لئے جسم کی ضرورت ہے (نہ تو شکر شونت اوستھایام شریر اشریہ توان منہیہ) ماں کے غذائی لعاب کی تھوڑی مقداریں اس کو پرورش کرتی ہیں ایک نامعلوم قوت (اورشٹ) کے ذریعے سے جنین رحم کی حرارت کی بنا پر سالموں کی حالت میں منتشر ہو جاتا ہے اور جدید کیفیات کے سالمے غذائی لعاب کے سالموں کے ساتھ باہم متحد ہو کر ایک جدید جسم

---

[1] واچسپتی تتو ویشارد ی صفحہ ۴ ،۱؛ ایک حوالہ مہابھارت میں ہے صفحہ ۳، ۲۹۶، ۱۷۔ واچسپتی کہتا ہے کہ پرش مادی چیز نہیں ہے اس کو جسم سے نکالا نہیں جا سکتا ایک بعید مفہوم سے اس کی تعبیر ہو سکتی ہے کہ مرنے والے جسم میں چت کا ظہور فنا ہو جاتا ہے سانکھیہ پروچن بھاشیہ صفحہ ۵، ۱۰۳ کہتی ہے کہ انگوٹھے کے برابر پرش مہابھارت صفحہ ۳، ۲۹۶، ۱۷ میں مذکور ہے جس کو یم نے ستیہ وان کے جسم سے نکالا تو وہ لطیف جسم (لنگ دیہہ) کا قد رکھتا تھا۔

[2] نیائے کندلی وجیا نگرم سنسکرت سلسلہ صفحہ ۳۳ مطبوعہ ۱۸۹۵ء۔

بناتے ہیں، اس رائے کے بموجب لطیف جسم ونفس جنین کی بناوٹ ونشوونما میں کوئی حصہ نہیں لیتے، جنین کی بناوٹ کے عمل میں حرارت اصلی ذمہ دار کارکن ہے جو منتشر کرنے اور متحد کرنے کا کام کرتی ہے۔

نیائے نے اس سوال کو اہم خیال نہیں کیا ہے وہ لطیف جسم سے انکار کرتا ہے اور نیائے کے نزدیک روح ہر جگہ سرایت کی ہوئی ہے اور مہابھارت کی عبارت جو اوپر بیان ہوئی ہے جس میں یَم انگوٹھے کے برابر پرش نکالتا ہے، نیائے کے نزدیک اس کی تشریح ہو جانی چاہیے لیے دوسری پیدائش میں تمام جگہ سرایت کی ہوئی روح جسم سے مربوط ہو جاتی ہے (یہ اِودے ہانتر۔سم گھوشیہ تم اِوتج۔جاہ۔پر۔لوکم آبہہ ۔)۔[۱]

۳۰۷

چندر کیرتی شالی اِستمب سوتر سے بودھی نقطۂ نظر کو پیش کرتا ہے[۲] کہ جنین چھ اجزا کے اتصال سے پیدا ہوتا ہے (سن نام دھاتو نام سموایات) جو جسم کو ٹھوس (سمش لیش) کرتی ہے وہ خاک ہے (پرتھوی دھاتو)۔اور جو جسم کے کھانے پینے کو ہضم کرتی ہے وہ آگ (تیج دھاتو) کہلاتی ہے اور جو سانس آنے جانے کو پیدا کرتی ہے وہ ہوا (وایو دھاتو) کہلاتی ہے۔اور جو جسم کے مسامات (انتہ۔سَوشِریَم) کو پیدا کرتا ہے اثیر (اکاش دھاتو) کہلاتا ہے اور جس سے علم پیدا ہوتا ہے وہ وگیان دھاتو ہے ان سب کے اتحاد سے جسم پیدا ہوتا ہے (سروے شام سموایات کایسیہ اُتپتِر بھوتی)۔ وگیان کا تخم بہت سے دوسرے مختلف اسباب سے متحد ہو کر نام اور صورت کے تخمینے کو (نام۔رُوپہ اَنکر) پیدا کرتا ہے پس اس طرح جنین خود اپنی ذات سے پیدا ہوتا ہے نہ کوئی دوسرا اس کو پیدا کرتا ہے نہ خود اور کسی دوسرے سے مل کر، نہ دیوتا سے، نہ زمان سے نہ فطرت سے، نہ کسی علت سے نہ کسی

---

[۱] (جینت کی نیائے منجری صفحہ ۴۶۹)۔
[۲] دیکھو نیائے منجری صفحہ ۴۷۳۔
[۳] مادھیمیک ورتی (ببلیو تھیکا بودھیکا) صفحہ ۵۶۰ تا ۵۶۱

بغیر علت سے پیدا ہوتا ہے بلکہ مناسب موسم پر ماں اور باپ کے اعضا کے ملنے سے پیدا ہوتا ہے[1]۔ ماں باپ کے اعضا کا ملنا، پانچ دھاتو پیدا کرتا ہے اور جب وہ چھٹے دھاتو وگیان سے ملتے ہیں تو باہم عمل کرتے ہیں۔

یہ رائے کہ جنین چھ دھاتو کے مشترکہ اثر کا نتیجہ ہے ہم کو ایسی ہی عبارت کا خیال پڑتا ہے جو چرک ۴، ۳ میں ہے۔ چرک ان مباحث کا خلاصہ دیتا ہے جو جنین کی نشو و نما اور بناوٹ کے علل کے بارے میں بڑے بڑے عقلا میں ہوئے ہیں جو مختلف منازل پر پیش آتے ہیں۔ ایک مرد اور عورت کے مابین اتحاد ہو کہ مرد کا نطفہ موثر ہو اور عورت کا کوئی عضوی نقص یا رحم میں اور خون میں کوئی خرابی نہ ہو تو اگر اس وقت روح نطفے اور خون کے اتحاد کے موقع پر نفس کے ذریعے سے آکر اس اتحاد سے مل جاتی ہے تب جنین کا نشو و نما شروع ہوتا ہے[2] جب مناسب غذا سے اس کی پرداخت کی جائے تو موزوں وقت پر بچہ پیدا ہوتا ہے اور تمام نشو و نما تمام عناصر مذکورہ کے متحدہ اثر سے ہوتا ہے (سمودایاد اے شام بھاوانام....)۔ جنین، ماں باپ اور ذات ماں باپ کے موزوں صحتی نگہداشت کے اجسام (سانتمیہ) اور غذائی لعاب کے عناصر سے پیدا ہوتا ہے اور ان کے ساتھ ستو یا من بھی عمل کرتا ہے جو درمیانی واسطہ ہے اور سابقہ روح کو اول الذکر جسم سے مربوط کرتا ہے جب کہ وہ دوسرے جسم کو چھوڑ دیتی ہے (اوپپادک[3])۔ بھردواج کہتا ہے کہ ان علل کو صحیح نہیں سمجھا جاسکتا اکثر یہ واقع ہوتا ہے کہ ماں باپ میں اتحاد ہوتا ہے لیکن اولاد پیدا نہیں ہوتی ذات ذات کو پیدا نہیں کرسکتی اگر وہ ایسا کرے تو آیا اس نے

۳۰۸

[1] مادھیہ میک ورتی (ببلیو تھیکا بودھیکا صفحہ ۵۶۷۔
[2] وشیشک میں تمام سرایت کنندہ روح من کے ذریعے جنین سے تعلق پیدا کرتی ہے لیکن اختلاف یہ ہے کہ یہاں پر من عملی جزو ہے جو جنین کے نشو و نما کی علت ہے اور وہاں پر من جنین میں داخل ہوتا ہے، جبکہ جسمانی حرارت کے اثر سے جسم کا نشو و نما شروع ہوتا ہے۔
[3] چرک سمہتیا صفحہ ۴، ۳، ۳۔

خود کو پیدا کیا ہے یا بغیر پیدا ہوئے پیدا کر سکتی ہے دونوں صورتوں میں یہ
ناممکن ہے کہ وہ خود کو پیدا کرے اگر ذات میں خود کو پیدا کرنے کی قوت
ہے تو وہ ناموزوں مقام اور ناقص قوت کے ساتھ پیدا ہونے کی فکر
نہ کرتی۔ جیسا کہ اکثر ہوتا ہے مزید براں مناسب صحتی عادات اس کا سبب
متصور نہیں ہو سکتی ہیں اس لئے کہ بہت سے ایسی عادات سے متصف ہیں لیکن اولاد سے محروم
ہیں اور بہت سے ایسے لوگ ہیں جو یہ عادات نہیں رکھتے اور ان کے اولاد ہے اگر یہ خدائی لعلب
سے ہوتا تو سب کے اولاد ہوا کرتی۔ یہ بھی صحیح نہیں کہ ستوا ایک جسم سے نکل کر خود کو دوسرے جسم سے مربوط کرتا
ہے اگر ایسا ہوتا تو ہم کو تمام ہماری سابقہ حیات کے واقعات یاد ہوتے
پس ان اسباب کو صحیح نہیں خیال کیا جا سکتا ہے اس کا جواب آترے یہ دیتا
ہے کہ ان تمام عناصر کے متحدہ اثر سے بچہ پیدا ہوتا ہے نہ کہ ان میں سے
کسی ایک جداگانہ سے[1]۔ اس خیال کو صفحہ ۴، ۳، ۲ میں دہرایا گیا ہے
جیسے کہ ہطب کا کمرہ (کوٹا گارم ورتولا کارم گرہم جنین تابک۔ سوید۔ پرتی
پادتم۔ چکر پانی) بہت سی مختلف اقسام کی چیزوں سے بنا ہوا ہے یا جیسے
کہ رتھ اپنے مختلف اجزا کے متحد ہونے سے بنتا ہے پس یوں جنین مختلف
وجودوں کے اتصال سے بنتا ہے جو جنین کی بناوٹ میں مدد ہوتے ہیں یہ نانا دھا
نام گربھ۔ کارا نام بھاوانام سمودایاد ابھی برور تیتے)[2] ایسا خیال کہ متحدہ معلول کے
علل سے ا یک... کامل پیدا ہوتا ہے یہ ایک عجیب بودھی دائرہ ہے جو اس کے
گرد معلوم ہوتا ہے۔

بھردواج آترے کے بیان کی مخالفت کرتے ہوئے دریافت کرتا
ہے کہ اگر جنین مشترکہ علل کی تعداد کی پیداوار ہے تو کوئی ایسی معین ترتیب ۳۰۹
ہے کہ جس سے وہ تعاون کر کے مختلف اعضا کو پیدا کرتے ہیں (کتھم ایم
سندھی یات)۔ یہ آخر کیونکر ہوتا ہے جو بچہ عورت سے پیدا ہوتا ہے وہ انسانی

---

[1] چرک سمہتیا۔ صفحہ ۴، ۳، ۱۱۔
[2] چرک سمہتیا صفحہ ۴، ۳، ۲۰۔

بچہ ہوتا ہے، اور کسی دوسرے جانور کا بچہ نہیں ہوتا اگر انسان انسان سے پیدا ہوتا ہے تو کیوں بیوقوف کا بچہ بیوقوف اور اندھے کا بچہ اندھا اور دیوانے کا بچہ دیوانہ نہیں ہوتا ہے اگر یہ استدلال ہے کہ ذات آنکھ، کان، ناک، زبان سے رنگوں، آوازوں بوؤں اور ذائقوں کا ادراک کرتی ہے اور لمس سے مختلف احساس جلد محسوس کرتی ہے اور اس لئے بچہ اپنے باپ کے اوصاف توریث میں نہیں پاتا ہے تو یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ روح کو صرف اسی وقت علم ہو سکتا ہے جبکہ حواس ہوں اور نہ ہوں تو بے علم، اس صورت میں روح غیر متغیر نہیں رہتی ہے بلکہ تغیر پذیر ہو جاتی ہے (اینڑچے نہ اُبھیم سم بھوتی جنت دم اجنت دَم چَ سہ۔ وکارش جاتما۔)[1] اگر روح حسی مفروضات کا ادراک حاسوں کے عمل کے ذریعے کرتی ہے جیسے دیکھنا اور اس کے مثل، تب تو وہ کسی چیز سے واقف نہیں ہو سکتی ہے جب کہ اس کے حواس نہ ہوں اور جب وہ بیہوش ہوتی ہے تو جسمانی حرکات یا اپنی دوسری فعلیت کی علت نہیں ہو سکتی نتیجے کے طور پر اس کو روح (آتما) نہیں کہہ سکتے پس یہ کہنا بیوقوفی ہے کہ روح رنگوں وغیرہ کا ادراک اپنے حاسوں کے ذریعے کرتی ہے۔

اس کا جواب آترے یہ دیتا ہے کہ چار اقسام کے وجود ہیں جو رحم، انڈے پسینے یا نباتات سے پیدا ہوتے ہیں ہر طبقے میں وجود بے شمار اختلافی صورتوں میں پیدا ہوتے ہیں وہ صورتیں یعنی جنیں پیدا کرنے والے عناصر (اگر بھ۔ کرا۔ بھاواہ) اختیار کرتے ہیں یہ جسم کی صورت پر منحصر ہے جہاں وہ جمع ہوتے ہیں جیسے سونا، چاندی، تانبا، سیسہ وغیرہ وہی صورت اختیار کرتے ہیں جن سانچوں میں وہ ڈھالے جاتے ہیں پس جب جنین پیدا کرنے والے عناصر کسی جسم میں جمع ہوتے ہیں تو جنین وہی صورت اختیار کرتا ہے لیکن آدمی اپنے باپ کی بیماری یا نقص سے خود کو متاثر نہیں کرتا جب تک کہ وہ اس قدر بڑی اور پرانی نہ ہو کہ منی پر بھی اس کا اثر مترتب ہو گیا ہو، باپ کے نطفے میں ہمارے

---

[1] چرک سمہتیا صفحہ ۴/۳/۲۱۔ [2] چرک سمہتیا صفحہ ۴/۳/۲۲،۲۳۔

اعضا و آلات اپنے جسم کے جراثیم رکھتے ہیں اور جب باپ کا نقص یا بیماری بحد شدید ہے کہ وہ نطفے میں کسی خاص عضو کے تخمی جزو کو متاثر کرتی ہے (اُپ ناپ) تو اس نطفے سے جو پیدائش ہوگی متاثر ہوگی۔ اور وہ اس عضو میں ناقص پیدا ہوتا ہے اگر نقص یا بیماری ایسی معمولی ہے کہ اس کا نطفے پر کوئی اثر نہیں ہوتا تب بچہ اُس بیماری یا نقص کے ساتھ پیدا نہیں ہوتا ہے، بچہ حسی آلات اپنے والدین سے حاصل نہیں کرتا وہ خود اپنے حسی آلات کے اچھے بُرے کا ذمہ دار ہے اس لئے کہ یہ خود اس کی ذات سے پیدا ہوتے ہیں (آتم جانی اندریانی)۔ کسی حسی عضو کی موجودگی یا عدم خود اس کی قسمت کے کرم پھل (دیکھو) کا نتیجہ ہے پس کوئی معین قانون نہیں ہے کہ دیوانوں کی اولاد دیوانی، اور ناقص الحواس اشخاص کی اولاد ناقص وجود پیدا ہو۔[1] ذات (آتما) اسی وقت شعوری ہوتی ہے جب حسی اعضا موجود ہوتے ہیں۔ ذات کبھی بغیر ستو یا نفسی عضو کے نہیں ہوتی ہے اور اس کے ذریعے ہمیشہ کسی قسم کا شعور ذات ہوتا ہے[2] ذات بطور فاعل بغیر حسی آلات کے خارجی عالم کا علم نہیں رکھ سکتی جو عملی کام کی طرف رہنمائی کرے کوئی عملی کام جس کے لئے متعدد امدادی اسباب کی ضرورت ہوتی ہے بغیر ان کی موجودگی کے انجام نہیں دیے جا سکتے۔ ایک کمہار واقف ہوتا ہے کہ اس کو گھڑا بنانے کے لئے کن کن آلات کی موجودگی ضروری ہے ورنہ وہ گھڑا نہیں بنا سکتا ہے[3] یہ واقعہ کہ ذات شعور سے موصوف رہتی ہے

---

[1] چرک سمہتا صفحہ ۴، ۳، ۲۵
[2] چرک سمہتیا ۴، ۳، ۲۶۔ چکر پانی اس کی شرح کرتا ہوا کہتا ہے کہ ہمارے خارجی عالم کا علم حسی آلات کے تلازم سے ہوتا ہے جبکہ نفس کا اُس سے تلازم ہو۔ اگر یہ حسی آلات موجود نہیں ہیں تو ہم کو عالم خارجی کا علم نہیں ہو سکتا نفس اس کا باطنی آلہ ہمیشہ ذات کے ساتھ متلازم ہے تو علم جو آلۂ نفس کے ذریعے سے ہوتا ہے وہ ہمیشہ ذات میں موجود رہتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ستو اور من دونوں نفسی آلے کا اظہار کرتے ہیں۔
[3] لفظ کاریہ گیانم چرک سمہتا ۴-۳، ۲۷ میں ہے اس کی تشریح چکر پانی نے یہ کی ہے:۔ کہ وہ علم جو ذات کو ہوتا ہے جبکہ وہ حسی آلات

حالانکہ حواس عمل نہ کر رہے ہوں اس کی تشریح ہمارے خوابی علم سے بخوبی کی جا سکتی ہے جبکہ حواس معطل رہتے ہیں[1]۔ آتر ے کہتا ہے جب حواس بالکل معطل ہوں اور من یا نفسی آلہ بھی معطل ہو اور وہ ذات میں غرق ہوں تو انسان کو تمام چیزوں کا علم ہو سکتا ہے حتیٰ کہ فعلیت حواس کی بھی ضرورت نہیں ہے[2] پس ذات خود عالم اور فاعل ہے۔

چرک کی رائے کی تعبیر جو چکر پانی نے کی ہے کسی قدر نئی معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ ذات مثل سانکھیہ یوگ کے پرش کی طرح نہ خالص فہم ہے نہ وحدت ذات، فہم و سرور مثل ویدانت ہے یہاں روح اپنے من کے ساتھ مسلسل اتحاد کے باعث عالم خیال کی جاتی ہے اس خیال میں ہم نیائے ویشیشک کی رائے کے قریب تر ہو جاتے ہیں لیکن نیائے ویشیشک میں روح ہمیشہ من سے اتصال نہیں رکھتی ہے نہ وہ ہمیشہ شعوری رہتی ہے، اس رائے کے مطابق من سالمی ہے، یہ رائے کہ روح ہمیشہ بے صورت شعور رکھتی ہے بلاشک ویدانت یا سانکھیہ کا رنگ لئے ہوئے ہے لیکن دوسری تفصیل صاف طور پر اس رائے کو ان مذاہب کی مسلمہ تعبیر سے جدا کرتی ہے یہاں پر جو نظریۂ روح بیان ہوا ہے بہر حال یہ ایک تجاوز ہے اور آخر میں اس پر موزوں بحث کی جائے گی۔

۴۱۱

لطیف اجسام کے وجود کے مسئلے کے متعلق چرک کی آرا کے تقابل اور مماثلت کی غرض سے فلسفے کے مختلف ہندو مذاہب کی آرا بیان کی گئی ہیں اس فصل کو ختم کرتے ہوئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ لطیف جسم کی نوعیت کے بارے میں ویدانتی آرا کو بھی پیش کر دیا جائے۔

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ نہ رکھتی ہو جو بہ تلازم من عمل کرتے ہیں تو کوئی معروض نہیں رکھتی دوسرے الفاظ میں جو علم ذات رکھتی ہے وہ ہمیشہ بے صورت ہے۔

[1] چرک سمہتا صفحہ ۴، ۲، ۳۱۔

[2] چکر پانی کی چرک تات پریہ ٹیکا۔ صفحہ ۴، ۲، ۲۸-۲۹۔

ویدانت کی رو سے جس کی تعبیر شنکر نے کی ہے لطیف جسم مادے (بھوت سوکشم) کے عنصروں کے پانچ اجزا سے بنا ہوا ہے اور ان کے ساتھ وایو، پران، اپان وغیرہ بھی شامل ہیں۔ وہ لوگ جو نیک کام کرتے ہیں وہ چاند کے علاقے میں جاتے ہیں، جو گناہ کرتے ہیں وہ یم کی سلطنت میں سزا بھگتتے ہیں اور پھر اس عالم میں پیدا کئے جاتے ہیں۔[1] جنھوں نے نیک کام کئے ہیں وہ بطور انعام چاند کی سلطنت میں جاتے ہیں اور بعد میں عمل طور پر جب ساری نیکی کا خزانہ ختم کرتے اور آخر کار وہاں عرصے تک نہیں ٹھہر سکتے تو اسی زمین کی طرف اُن کی واپسی ہوتی ہے وہ آکاش، ہوا، دھویں، بادل سے گزرتے ہوئے بارش کے ساتھ زمین پر برس جاتے ہیں اور پودے ان کو جذب کر لیتے ہیں اور لوگوں کے جسم میں اُن ترکاریوں کے کھانے سے داخل ہو جاتے ہیں اور بطور نطفہ اپنی بیویوں کے رحموں میں داخل ہوتے ہیں اور پھر پیدا ہوتے ہیں۔ چاند کی سلطنت میں ان کے اجسام آبی (چندرمنڈلے یدآم۔ مایم شریرم اُپ بھوگارتھم آرب دھم) تھے اس لئے کہ اس سلطنت میں لطف اندوزی درکار تھی۔ اس سے وہ اپنے نیک افعال ختم کرتے ہیں اور ان کا جسم نہیں رہتا تو وہ جسم کے مثل اکاش حاصل کرتے ہیں تب ہوا کے چلنے سے چل پڑتے ہیں اور دھویں و بادل میں آتے ہیں، اس منزل پر اور جبکہ وہ آکر پودوں کے جسموں میں جذب ہو جاتے ہیں تو ان کو نہ لذت ہے نہ الم جن کو پودوں کے اجسام ان کے بُرے اعمال کی سزا کے طور پر دیے جاتے ہیں اور جو دوبارہ پیدائش کے راستے میں کسی منزل کے طور پر پودوں کے اجسام سے گزرتے ہیں ان دونوں میں فرق کرنا ضروری ہے۔ پہلی صورت میں نباتاتی زندگی مسرت اور الم کی حیات ہے لیکن دوسری صورت میں نہ مسرت ہے نہ الم حتیٰ کہ جب پودوں کو چبایا جاتا ہے باریک کیا جاتا ہے تب بھی ان میں جو روحیں بطور منزل قیام کی ہوئی ہیں ان کو الم برداشت نہیں کرنا پڑتا اس لئے کہ وہ ان نباتاتی

[1] برہم سوتر پر شنکر بھاشیہ صفحہ ۳، ۱، ۷۔
[2] صفحہ ۳، ۱، ۱۲۔

اجسام سے صرف ایک قسم کا اتصال رکھتی ہیں[1]۔
سانکھیہ اور ویدانت لطیف جسم کے وجود کے قائل اور چرک کے ہمخیال ہیں لیکن چرک ویدانت سے زیادہ متحد ہے کہ سانکھیہ لطیف جسم کو تن ماتراؤں کا مرکب کہتے ہیں چرک اور ویدانت کے نزدیک لطیف اجسام مادے کے موٹے عناصر کے لطیف اجزا ہیں[2]۔ روح ایک سالمی حرکت ہے جو برابر آکاش ہوا روشنی حرارت پانی خاک سے (نہ کسی دوسری ترتیب سے) رحم میں متحد ہو جاتی ہے۔

جنین کا نشوونما[3]

جب مادے کے مختلف عناصر لطیف جسم کے اتصال سے ذات کے ساتھ متحد ہوتے ہیں تو ایک

---

[1] شنکر بھاشیہ صفحہ ۳/۱/۱، ۲۵، ۲۲، ۲۷۔
[2] چرک سہتیا صفحہ ۴/۴/۸ کی شرح کرتا ہوا چکر پانی کہتا ہے کہ کوئی خاص وجہ نہیں ہے کہ کیوں ٹھوس عناصر کو تسلیم کرنے کی ترتیب لطیف سے ٹھوس کی طرف ہو اس کو صرف مذہبی کتب کی شہادت پر تسلیم کرنا چاہیئے۔
[3] گربھ اپنشد جس کی تاریخ نامعلوم ہے اس میں جنین کے نشوونما کا ذکر ہے اسکے خاص خاص امور ذیل میں خلاصے کے طور پر دیئے جاتے ہیں۔ جسم کے سخت اجزا مٹی کے ہیں، رقیق اجزا پانی کے ہیں اور وہ جزو جو گرم (روشن) ہے وہ حرارتی روشنی (تیج) ہے جو حرکت کرتا ہے وہ وایو ہے، جو خلائی ہے وہ آکاش ہے، کہا گیا ہے کہ جسم کے چھ ذائقے ہیں یعنی سد آشریہ میٹھا (مدھور) ترش (امل)، نمکین (لیون)، کڑوا (تکت) گرم (کٹو)، چرپرا (کشایہ) یہ کیلوس کے (رس) سات دھاتوں، خون (شونت) اور گوشت (ماس) کا مرکب ہے۔ اس کی چھ قسموں سے شونت اور شونت سے ماس، اور ماس سے چربی

چھوٹی سی بلغم کے لوندے (کمیت بھوت) کی صورت معلوم ہوتے ہیں اسطرح کہ اس کے تمام اعضا غیر ممیز اور ناکمل ہوتے ہیں بلکہ ایک حد تک کہا جا سکتا ہے کہ ان کی صورت ہونے سے نہ ہونا بہتر معلوم ہوتی ہے سوشربت کہتا ہے جسم کے دو اصلی جزو منی اور خون چاند (سومیہ) کے آبی عنصر اور آتشی عنصر (اگینہ) سے بنے ہوئے ہیں اور دوسرے عناصر سالمی ذرات ہیں ان سے متحد نہیں۔ یہ سب کے سب باہم ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں اور جسم

۲۱۳

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ (میدس) اور اس سے وریدیں (سنایو)، اور سنایو سے ہڈیاں، اور ہڈیوں (استھی) سے مغز (مج جا) اور مغز سے منی (شکر) بنی ہے منی اور خون کے اتحاد کی دوسری رات میں جنین ایک گول لوندے کی صورت میں کلل کہلاتا ہے اور آٹھویں رات اس کی صورت بُلبُلے کی سی ہوتی ہے جو بُدبُد کہلاتا ہے۔ پندرہ روز کے بعد وہ کرہ نما صورت اختیار کرتا ہے جس کو پنڈ کہتے ہیں، دو ماہ کے بعد سر پیدا ہوتا ہے تیسرے مہینے میں پیر، چوتھے مہینے میں پیٹ، ایڑی اور پیڑو کے اجزا، پانچویں مہینے میں ریڑھ کی ہڈی، چھٹے مہینے میں منہ، ناک، آنکھ، کان پیدا ہوتے ہیں ساتویں مہینے جنین میں حیات آتی ہے۔ آٹھویں مہینے پورا ہو جاتا ہے منی پر خون غالب ہو تو لڑکی، اور اگر خون پر منی غالب ہو تو لڑکا دونوں مساوی ہوں تو مخنث، جب رحم میں کسی طرح ہوا داخل ہو جاتی ہے تو نطفہ دو اجزا میں بٹ جاتا ہے اور توام بچے پیدا ہوتے ہیں اگر والدین کے ذہن اس وقت مضطر ہوں (ادیا کلت مان ہہ)۔ تو بچہ اندھا، لنگڑا یا بونا پیدا ہوتا ہے۔ نویں مہینے جب جنین اپنے اعضا سے بالکل مکمل ہو جاتا ہے تو وہ اپنی گزشتہ پیدائش کو یاد کرتا ہے اپنے بُرے بھلے اعمال اس کو یاد آتے ہیں اور اس کو پچھتاوا ہوتا ہے کہ گزشتہ کرم کی بنا پر اس نے جنین کی زندگی کے آلام برداشت کیے اور ارادہ کرتا ہے، کہ اگر وہ وجود میں آسکے تو وہ سانکھیہ یوگ کے ضابطے کی پیروی کرے گا لیکن جوں ہی بچہ پیدا ہوتا ہے تو وہ وشنو وایو سے قریب ہوتا ہے اور اپنی گزشتہ پیدائشوں اور ارادوں کو بھول جاتا ہے جسم کو شریر کہتے ہیں کیونکہ اس میں تین آگ ہیں (شرین تے) یعنی کوشٹھ اگنی، درشن اگنی، گیان اگنی، کوشٹھ اگنی سے تمام غذائیں اور پانی ہضم ہوتا ہے درشن اگنی سے رنگوں اور صورتوں کا ادراک ہوتا ہے اور گیان اگنی سے اچھے بُرے اعمال انجام دیتا ہے اس اپنشد میں کھوپڑی کی ہڈیاں چار، چھاتی مقامات (مربن) ایک سو سات (۱۰۷)

بنانے میں باہم تعاون کرتے ہیں[1]۔ مزید سوشرت کہتا ہے کہ جب مرد اور عورت جماع کرتے ہیں تو جو حرارت (تیجیہ) پیدا ہوتی ہے وہ وایو کو جوش میں لاتی ہے اور حرارت اور ہوا کے باہم ملنے سے منی کا اخراج ہوتا ہے[2]۔ بہرحال چرک کا خیال ہے کہ منی کے اخراج کا سبب خوشی (ہرش) ہے[3] منی جسم سے پیدا نہیں ہوتی بلکہ منی جسم کے تمام اعضا میں مرکوز ہے اور خوشی کے سبب منی کا اخراج ہوتا ہے اور وہ فم رحم میں داخل ہوتی ہے[4]۔ وہ کہتا ہے کہ بطور خوشی ذات سے خارج ہو کر (ہرش۔ بھوتین۔ آتمنو دی رتنش چا دھنش ٹھی تتش چہ)۔ منی یا بیج جو مرد کے جسم سے باہر آیا ہے وہ حیض کی پیداوار (آرتو) سے رحم میں متحد ہو جاتی ہے جہاں (گربھا شیہ) وہ مناسب راستے سے داخل ہوتی ہے (اوجیتن پنتھا) سوشرت کے نزدیک خارج شدہ منی عورت کے عضو (یونم ابھی پتر پد تیہ) میں داخل ہوتی ہے اور وہاں پر وہ حیض سے متحد ہوتی ہے[5] اس موقع پر روح اپنے لطیف جسم کے ساتھ اس سے متحد ہوتی ہے، اور یوں ستنو، رج اور تم مادی خصوصیات اور دیوتائی (دیو) اور شیطانی (اسر) اور دوسرے خصوصیات سے متحد ہو جاتی ہے، چرک روح کے مادی عناصر سے اتحاد کرنے کے سوال پر کہتا ہے کہ یہ خود روح

۳۱۴

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ جوڑ ایک سو اٹھارہ ریشے (اسنایو) ایک سو نو شیرا یا اعصاب سات سو، مغز کی جگہیں پانسو، اور ہڈیوں کو تین سو شمار کیا گیا ہے۔

[1] سوشرت سمہتیا صفحہ ۳، ۳، ۲۔

[2] صفحہ ۳، ۳، ۴ نرنے ساگر ایڈیشن ۱۹۱۵ء ڈلہن اس کی شرح کرتا ہوا کہتا ہے" سکھ لکشن دیایام جو شم ولی نم ودر تم انی لاپ چیو تم۔

[3] چرک سمہتیا صفحہ ۴، ۴، ۷۔

[4] چکرپانی سمہتیا صفحہ ۴، ۴، ۷، پر شرح کرتا ہوا کہتا ہے کہ منی جسم کے مختلف حصوں سے پیدا نہیں ہوتی ہے لیکن وہ ہے جیسی کہ وہ خاص عمل کے بعد اسکا وجود ظاہر ہوتا ہے سوشرت سمہتیا ۳، ۳، ۴۔

[5] ڈلہن اس کی تعبیر نسوانی عضو سے مراد رحم ہے پس ڈلہن کہتا ہے کہ منی نسوانی عضو کے

کا عمل ہے جو نفسی آلے کے ذریعے عمل کرتی ہے (ستوکرم[۱])۔ چکر پانی اس عبارت کی تشریح کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ذات (آتما) غیر عملی ہے ذات سے جو فعلیت منسوب ہے وہ عملی نفسی آلے کی بنا پر ہے جو اس سے متحد ہے۔ بہرحال اس روایتی سانکھیہ فلسفے کی آرا سے چکر پانی سے سمجھوتہ کرتا ہے اور تسلیم کرتا ہے کہ روح قطعاً بے حرکت ہے لیکن چرک سمہتیا کی عبارت سے معلوم نہیں ہوتا کہ روح بے حرکت ہے اس لئے کہ چرک روح کو فعلی (پورتتے) اور بطور فاعل (کرتری) اور عام انجام دہندہ (وشوکرمن) کہتا ہے اور ستتو کو بطور آلۂ روح (ستتوکرن) بیان کیا گیا ہے۔

پہلے مہینے میں جنین لعاب (کلل) کی صورت کا ہوتا ہے[۲]۔ دوسرے مہینے میں جسم کے مادی اجزا میں ایک کیمیاوی تغیر (ابھی پریہ پچیہ مانے) برودت و حرارت اور ہوا کی وجہ سے (شیت شم (نلیہ آنی لیہ)) ہوتا ہے اس وقت جنین سخت ہونے لگتا ہے اگر یہ مرد بچے کا جنین ہے تو یہ گرہ نما (پنڈ) ہوتا ہے اور بچی کا بیضوی (پیشی) صورت کا، اگر مخنث کا ہے تو ٹھوس دائرہ (اربد) کا نصف ہوتا ہے[۳]۔ تیسرے مہینے میں پانچ خاص ابھار معلوم ہوتے ہیں اور تھوڑا سا امتیاز اعضا کا ہوتا ہے۔ چوتھے مہینے میں اعضا کا امتیاز زیادہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ تیسرے حصے میں داخل ہوتی ہے جو جنین کا مقام ہے رحم کو غالباً یہاں تیسرا حصہ سمجھا گیا ایک فرج اور دوسرا فرج کے اندر کا حصہ۔

۱۔ چرک سمہتیا صفحہ ۴، ۴، ۸ میں چکر پانی نے صحیح بتلایا ہے کہ یہاں گن سے مراد مادی عناصر ہیں جو کیفیات سے موصوف ہیں گنوتتی بھوتانی :۔ لفظ گن تمام ان عبارتوں میں مادی وجود یا بھوت کے معنی میں استعمال ہوا ہے اگرچہ گن سے مراد کیفیت اور گنین سے مراد جوہر عام لفظ گن بجائے کیفیت یہاں جوہر کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ (چکر پانی)

۲۔ ڈلہن کلل کی تشریح سنگھان پر کھیام کرتا ہے۔

۳۔ پیشی اور اربد کے الفاظ کے معنوں میں ڈلہن اور گنگی میں اختلاف رائے ہے

معین صورت میں ہوتا ہے اور بچونی ظاہر ہوتا ہے اور جنین کے قلب کا اظہار ہوتا ہے جس سے اس کی شعور کی عینیت بھی ظاہر ہوتی ہے اس لئے کہ دل شعور کا خاص مرکز ہے پس چوتھے مہینے سے جنین حواس کے معروضات کے اظہار کی خواہش کرتا ہے پانچویں مہینے میں شعور زیادہ بیدار ہوتا ہے چھٹے مہینے میں فہم ترقی کرنے لگتی ہے اور ساتویں مہینے میں اعضا کی تقسیم اور امتیاز مکمل ہوتا ہے اور آٹھویں مہینے میں قوی عنصر (اوجس) ابھی تک درست نہیں ہوتا ہے اس زمانے میں بچہ پیدا ہو تو کم زندہ رہتا ہے[1]

۳۱۵

چرک جسم کی بناوٹ میں مختلف مادی عناصر کے اثرات کو بیان کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ اکاش عنصر سے آواز، آلۂ آواز لطافت (لاگھو) ساخت کی باریکی (سوکشمیہ) مسامات کے سوراخ (وریک) بنتے ہیں۔ وایو (ہوا) سے چھونے کا احساس، آلۂ لمس، کھردراپن، قوت حرکت، ساختی عناصر کا مزاج (دھاتو وی یوہن) اور جسمانی جدوجہد اور کوشش بنتی ہیں۔ آگ سے بصارت، آلۂ بصارت، ہاضمہ حرارت وغیرہ بنتے ہیں۔ پانی سے ذائقے کا احساس، آلۂ ذائقہ، برودت، ملائمت، چکناہٹ، اور پانی کی خصوصیات بنتی ہیں۔ مٹی سے بو اور سونگھنے کا آلہ بھاری پن، استادگی، اور سختی بنتے ہیں جسم کے اعضا جو اس طرح مختلف مادی عناصر سے مرتب ہوتے ہیں بڑھتے اور ترقی کرتے ہیں ان عناصر کی زیادتی کے ساتھ جن سے وہ نشو و نما پاتے ہیں[2] سارا عالم پانچ عناصر (بھوت) سے بنا ہوا ہے اسی طرح جسم انسانی بھی پانچ عنصروں کا بنا ہوا ہے[3] چرک کے نزدیک حواس اور جسم کے دوسرے اعضا

بقیہ حاشیۂ صفحہ گزشتہ:۔ گے ای کہتا ہے کہ پیشی سے مراد چوکوتا (چتورارش) اور اربد سے مراد سیمبل روئی کے درخت کی کلی کی سی صورت ہے۔

[1] سوشرت سمہتیا صفحہ ۳، ۳، ۳۰۔

[2] چرک سمہتیا صفحہ ۴، ۴، ۱۲۔

[3] (چرک سمہتیا صفحہ ۴، ۴، ۱۳)۔

جو پیدائش سے قبل نشو و نما پاتے ہیں تیسرے ماہ خود بخود ظاہر ہوتے ہیں[1] تیسرے مہینے میں حسی آلات بڑھتے ہیں تو دل میں خواہشات اور احساسات پیدا ہوتے ہیں۔ چوتھے ماہ میں جنین سخت ہوجاتا ہے۔ پانچویں ماہ میں گوشت اور خون بڑھتا ہے چھٹے ماہ میں قوت و رنگ پیدا ہوتے ہیں اور ساتویں مہینے میں تمام اس کے اعضا مکمل ہوجاتے ہیں اور آٹھویں مہینے میں ماں اور جنین میں حیاتی قوت (اوجس) کا مسلسل تبادلہ ہوتا رہتا ہے چونکہ ابھی جنین کامل طور پر پورا نہیں ہوتا ہے اس لئے حیاتی رقیق مادہ ماں سے جنین میں جاتا ہے لیکن وہ اس کو رکھ نہیں سکتا وہ ماں کو لوٹا دیتا ہے[2] چکر پانی اس کی شرح کرتا ہوا کہتا ہے کہ ایسا تبادلہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ وہ نامکمل ہے اور جنین چونکہ ماں سے وابستہ ہے اس لئے ماں کی حیاتی قوت (اوجس) کا کام دیتا ہے اسلئے کہ اگر اوجس بالکل ماں سے نکل جائے تو وہ زندہ نہیں رہ سکتی۔

اس امر میں بیحد اختلاف رائے ہے کہ جنین کے اعضا کی ترتیب کیا ہے کونسے اعضا پہلے اور کونسے اعضا بعد میں بنتے ہیں چرک اور سوشرت نے دو مختلف مذاہب مستند اطبا کے پیش کئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ماہرین طب کے درمیان بڑا شدید اختلاف ہے۔ کمار شیریوں اور شونک کے نزدیک پہلے سر نمودار ہوتا ہے اس لئے کہ یہ حواس کا مرکز ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ صفحہ ۴/۳ چرک سمہتیا میں کہا گیا ہے کہ جنین اپنی جلد، خون، گوشت، آنول، دل، سموم، طحال، جگر، گردے، مثانہ، بڑی آنت، معدہ، بڑی آنتیں اور اوپر نیچے کا عضلہ، ماں سے اور اپنے بال، داڑھی، ناخن، دانت، ہڈیاں، اعصاب، منی اپنے باپ سے حاصل کرتا ہے بہرحال کچھ ہی صورت ہو یہ یقینی ہے کہ ان اعضا کی ترقی مادے کے پانچ عنصر کے جمع ہونے سے ہوئی ہے پس انسانی جنین کا نشو و نما یوں ہے کہ وہ عالم کی دوسری چیزوں کے مثل ہے جو مادی عناصر کے جمع ہونے سے ہوتا ہے۔

[1] چرک سمہتیا صفحہ ۴، ۴، ۱۴۔

[2] چکرپانی صفحہ ۴/۴، ۲۴۔

بالہیکہ کے طبیب کانکاین اور کرتیو یریہ کے نزدیک دل پہلے وجود میں آتا ہے اس لئے کہ کرتیو یریہ کے نزدیک (جیسا کہ سوشرت نے کہا ہے) یہ شعور (چتنیا)، بدھی اور من کا مقام ہے بھدر کا پیہ (جیسا کہ چرک نے کہا ہے) کے نزدیک ناف پہلے پیدا ہوتی ہے یہ وہ مقام ہے جہاں غذا جمع ہوتی ہے، پاراشر (جیسا کہ سوشرت نے کہا ہے) کی رائے میں اس سے سارا جسم بڑھتا ہے۔ بھدر شونک کے نزدیک (جیسا کہ چرک نے کہا ہے) پہلے چھوٹی بڑی آنت پیدا ہوتی ہے (پکواشیہ) اس لئے کہ یہ ہوا کا مرکز ہے (ماروتا دھی استھا نت وات) بدیشا (جیسا کہ چرک نے کہا ہے) کے نزدیک پہلے ہاتھ پیر نکلتے ہیں اس لئے کہ یہ اصل آلات ہیں مارکنڈیہ (جیسا کہ سوشرت نے کہا ہے) کے نزدیک یہ تمام جدوجہد و کوشش کی اصلی جڑیں ہیں (تن مولتواچ چشتا یاہ)۔ ویدیہ جنک (چرک نے کہا ہے) کے نزدیک حواس پہلے ظاہر ہوتے ہیں اس لئے کہ یہ سمجھ کی نشست ہیں۔ (بدھی ادھشتان) ماریشی کے نزدیک (مذکورۂ چرک) یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ کونسا عضو پہلے بنتا ہے اور کونسا بعد۔ اسلئے کہ کوئی شخص اس ترتیب کو نہیں دیکھ سکتا (پروکش تواد اچنت یم)۔ سبھوتی گوتم (مذکورۂ سوشرت) کے نزدیک جسم کا درمیانی حصہ (مدھیہ شریر) پہلے ظاہر ہوتا ہے تمام اعضا کا دارومدار اسی پر ہے (تن بندھ تواتِ سرو۔ کاتر۔ سنم بھویہ)۔ دھنونتری (مذکورۂ چرک وسوشرت) کے نزدیک تمام اعضا ایک ساتھ نشو و نما پاتے ہیں (یگ پت سرو انگ ابھی نرورت تی)۔ اگرچہ ان کی باریکی اور کم وبیش غیر شناختی خصوصیت کی بنا پر ایسے نشو و نما کو مناسب طور پر دیکھا نہیں جا سکتا ہے جیسے کہ بانس کی شاخ یا آم کو دیکھتے ہیں (گربھسیہ سوکشمت وان نہ اُپ لبھ یتنے ونش انکر ومت چہ اُت۔ پھل وچ چہ ئے)۔ جیسے کہ آم کا رس اور اس کی گٹھلی کچے آم کی ابتدائی منازل میں غیر ممیز ہے اور جب یہ پک جاتا ہے تو یہ واضح طور پر نشو و نما یافتہ اور ممیز ہوتا ہے پس جب انسانی جنین کے نشو و نما کی ابتدائی منزلیں ہوتی ہیں جو اس کے تمام غیر ممیز حصص غیر ممیز طور پر نشو و نما پاتے رہتے ہیں تو بالیدگی اور بناوٹ ۳۱۷

لہ سوشرت سمہتیا صفحہ ۳، ۳، ۳۲ اور چرک سمہتیا صفحہ ۴، ۶، ۲۱۔

کی اپنی باریکی کی وجہ سے وہ ممیز نہیں ہو سکتے۔
سوشرت جنین کی بالیدگی کے ابتدائی عمل کا حوالہ دیتا ہوا کہتا ہے جب منی اور خون حرارت سے کیمیاوی تغیرات حاصل کرتے ہیں سات مختلف جلدی تہ (کال) ایک دوسرے کے بعد پیدا ہوتی ہیں جیسے کہ بالائی کی متعدد تہ دودھ میں ہوتی ہیں۔ (سنتانیکا) پہلی تہ موٹائی میں دھان کے اٹھارھویں جزو کے برابر ہوتی ہے (دھانیہ) دوسری دھان کے چھٹے حصے کے برابر لوہتیا، تیسری دھان کے بارھویں حصے شوتیا کے برابر ہوتی ہے چوتھی آٹھویں حصے تامرا کے برابر ہوتی ہے۔ پانچویں دھان کے پانچویں حصے ویدنی کے برابر ہوتی ہے چھٹی روہنی دھان کے برابر ہوتی ہے ساتویں تہ جلد کی دو دھانوں مانس دھرا کے برابر ہوتی ہے جلد کی سات تہ چھ دھان یا خام اندازے سے ایک انچ ہوتی ہیں یہ جسم کے ان حصوں پر ہوتی ہیں جہاں گوشت ہے جلد کی ان سات کلاؤں کے سوا اور سات کلاویں دھاتوؤں کے درمیان ہوتی ہیں، دھاتو (اس کی دھا اصل ہے جس کے معنی ماننا تھامنا ہے) وہ ہے جو جسم کو قایم و باقی رکھتا ہے جیسے کیلوس (رس)، خون (رکت) گوشت (مانس)، چربی (میدہ) ہڈی (استھی) مغز (مج جا)، منی (شکر) اور سب سے آخر میں حیاتی رقیق (اوجس) مادہ ہے۔ کف (کپھ) صفرا (پت) پاخانہ (پوریش) کو بھی دھاتوؤں میں شمار کیا گیا ہے بہر حال یہ کلاویں دکھائی نہیں دیتی ہیں ان کا وجود یوں معلوم ہوتا ہے کہ مختلف دھاتوؤں کی مختلف جگہیں ہوتی چاہئیں اور کلاؤں کے بارے میں قیاس کیا جاتا ہے کہ وہ ایک دھاتو کی تہ کو دوسری تہ سے جدا کرتے ہیں اور کف اور رگوں (اسنایو) سے ڈھکے ہوئے ہیں پہلا کلا مانس دھرا کے نام سے موسوم ہے جس میں اعصاب، رگیں وغیرہ گوشت کی پائی جاتی ہیں۔ رکت دھرا میں خون گوشت کے اندر پایا جاتا ہے اور تیسری میدہ دھرا کہلاتی ہے اسمیں چربی ہوتی ہے جو شکم اور

ـ۱ــ کلا کی تعریف وریدھ وگبھٹ نے کی ہے۔　　(اشٹانگ سنگرہ شاریر صفحہ ۵)۔

چھوٹی ہڈیوں کے مابین ہوتی ہے[1] چوتھی کلا شلیشم دھرا ہے جو جوڑوں میں ہے پانچویں پورشی دھارا ہے جو گرنت (پکواشیہ) میں ہے اور پاخانے کو جدا کرتی ہے اور چھٹی اور ساتویں پت دھرا اور شکر دھرا ہیں۔

۳۱۸

سوشرت کا خیال ہے کہ جگر اور تلی خون سے پپ پھوس (اشتش) خون کے جھاگ سے، اور ان ڈک (ایک عدد و قولون میں) خون کے میل (شونت کٹ - پرکھو) سے پیدا ہوتے ہیں خون کے بہترین حصے (پرشاد) اور کف پر صفرا عمل کرتا ہے اور وایو اس کے ساتھ کام کرتا ہے اس عمل سے آنتیں بڑی آنت اور مثانہ پیدا ہوتے ہیں ۔ جب کہ حرارت کا عمل شکم میں جاری رہتا ہے تو زبان پیدا ہوتی ہے جو کف، خون اور گوشت کا جوہر ہے، ہوا حرارت کے ساتھ ہو کر گوشت میں داخل ہوتی ہے اور لہروں میں تغیرات پیدا کرتی ہے۔ عضلات میں امتیاز پیدا ہوتا ہے۔ چربی کے روغنی جزو سے وایو اعصاب اور رگوں کو پیدا کرتا ہے گوشت کے ضروری اجزا، اور چربی سے گردے (ویر کلک) پیدا ہوتے ہیں اور گوشت کے لازمی جزو خون، کف، چربی سے خصیے اور خون کے جوہر اور کف سے دل پیدا ہوتا ہے جو دھمنیوں کا مرکز ہے جس سے زندگی کی لہر بہتی ہے (پرون وہا) دل کے نیچے بائیں جانب تلی اور پپ پھوس ہیں اور دائیں جانب جگر اور کلوم (دائیں جانب کا شتش) ہے اور یہ شعور کا مقام خاص ہے ۔ نیند کے وقت جب وہ شلیشم سے ڈھک جاتا ہے اور اس پر تم کا غلبہ ہوتا ہے تو دل سکڑا رہتا ہے۔

جنین ماں کے کیلوس اور ہوا کے ذریعے جنین کے پھسلنے سے بڑھتا ہے[2] جسم میں ناف حرارتی مرکز ہے (جیوتھ ستھان) ہوا یہاں

---

[1] چھوٹی ہڈیوں کے اندر کی چربی میدھ کہلاتی ہے اور جو بڑی ہڈیوں کے اندر ہوتی ہے وہ مج جا یا مغز کہلاتی ہے اور خالص گوشت کی چربی وپایا چربی کہلاتی ہے۔

[2] سوشرت سمہتیا صفحہ ۴،۳ / ۴۔

سے چل کر جسم کو بڑھاتی ہے۔

یہ امر خیال میں رہے کہ جنین مختلف اسباب کے مشترکہ عمل کا نتیجہ ہے کسی عضو کا نقص پیدائش کے وقت اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس جزو یا اجزا میں نقص ہے یعنی جن عملی اسباب کے اثر سے وہ خاص عضو پیدا ہوتا ہے جنین کے نشو و نما کا مسئلہ اور اس کا سبب آلات یا عضووں کا سوال نہیں ہے جو اس وقت بالکل معدوم تھے اور وہ بالقوہ صورت میں موجود تھے جو اسباب کے مشترکہ طور پر عمل کر رہے تھے مشترکہ اسباب کوئی نئی چیز بالکل پیدا نہیں کرتے لیکن ان کا مشترکہ عمل مد ہوتا ہے ان تمام کے لئے جو اُن میں موجود ہیں کہ ان کو عملی جامہ پہنائیں جو ان میں لاینفک ہیں تمام مشترکہ اسباب میں ذات جسم کے تمام تغیرات میں غیر متغیر رہتی ہے۔ تغیرات جسم، لذات اور آلام ستو یا من یا جسم کی وجہ سے ہیں حالانکہ روح کو ان کا باعث خیال کیا جاتا ہے[1]۔ چکر پانی اس کی شرح کرتا ہوا کہتا ہے کہ یہ امر کہ روح اِس یا اُس جانور میں پیدا ہوتی ہے اس بات کا ثبوت نہیں ہے کہ روح تغیر پذیر ہے (پرماتما۔ وکارانہ بھوتتی) اس لئے کہ ایسا تغیر ست، رج یا تم کے انتہائی غلبے کی وجہ سے ہوتا ہے جو واقعتاً نیکی اور بدی کی بنا پر ہوتے ہیں اور وہ بجز خصوصیات نفس اور کچھ نہیں (ستو۔ رجس۔ تمہ۔ پربلا۔ روپ وکارج۔ منو جینئے۔ دھرم آدھرم جن یا نی اُوے[2])۔ تین طرح کے روگی عناصر جسم میں ہیں یعنی وات، پت، بلغم اور دو روگی عنصر جو نفس کو بیمار ڈالتے ہیں وہ رج اور تم ہیں، اول الذکر تینوں کی بدنظمی سے جسم بیمار پڑتا ہے اور دوسرے دو سے نفس بیمار پڑتا ہے بہر حال ان پر آگے چل کر کافی بحث ہوگی۔

۳۱۹

---

[1] چرک سمہتیا صفحہ ۴، ۴، ۴۲۔

[2] چکر پانی کی شرح چرک صفحہ ۴، ۴۔

بالیدگی اور مرض

تین عناصر وایو، پت اور کپھ کو بطور اجزا (دھاتو) اور دوشوں یا روگی عناصر کے طور پر شمار کیا گیا ہے۔ دھاتو وہ عناصر ہیں جو جسم کو قایم رکھتے ہیں، جسم پانچ دھاتووں یا عناصر تغیرات کا مجموعہ (سمودایہ) ہے یہ ٹھیک کام کرتا رہتا ہے جب تک یہ عناصر موزوں تناسب سے کام کرتے رہتے ہیں (سم یوگ واہین[1]) پانچ عناصر کے تغیرات جو جسم کو قایم رکھنے کے لئے تعاون کرتے ہیں دھاتو کہلاتے ہیں جب ایک یا زیادہ دھاتو کمزور ہو جاتا ہے یا مناسب مقدار سے بڑھ جاتا ہے (دھاتو ویشمیہ) تو ایک یا زیادہ دھاتو جزوی میلانات یا کلیت (اکارتسنئین پر کرنیا چہ) میں کم و زیادہ ہو جاتے ہیں۔ یہ یاد رہے کہ چکر پانی کی تشریح سے ہر قسم کی کمی یا بیشی دھاتوبین وشمیہ یا دھاتو کے توازن میں گڑبڑ پیدا نہیں کرتی ہے یہ صورت اس وقت ہوتی ہے جب ایسی کمی یا بیشی جسم کے اثرات پیدا کرتی ہے اس وقت وہ دھاتو وشمیہ کہلاتی ہے اور جو کمی یا بیشی جسم کے اثر یا تکلیف پیدا نہیں کرتی ہے تو وہ اعتدالی اندازہ دھاتو (پراکرت مان) ہے۔ یہ درحقیقت واضح ہے کہ پراکرت مان اور دھاتو ویشمیہ کی یہ تعریف سلسلۂ لامتناہی پر مبنی ہو جاتی ہے اس لئے کہ دھاتو کا اعتدالی اندازہ یا پراکرت مان وہ بیان کیا جاتا ہے کہ جب کوئی تکلیف یا اثر جسم میں نہ ہو پس جسم کی تکلیف یا اثر کی تعریف دھاتو ویشمیہ کے الفاظ میں کی جائے۔ اس الزام سے بچنے کی یہ صورت ہے کہ دھاتو وشمیہ اور مرض مترادف سمجھے جائیں

۲۲۰

[1] چرک سمہتیا صفحہ ۴-۶، ۴ چکر پانی اس لفظ کی تشریح کرتا ہوا کہتا ہے کہ سم یوگ وایوں کی تشریح سم سے مراد اُوچت پریان (مناسب مقدار) ہے۔

[2] چکر پانی کی شرح چرک سمہتیا پر صفحہ ۴،۶،۴۔

اور دھاتوؤں کا پراکرت مان تندرستی سمجھا جائے جب دھاتو اپنے اعتدالی انداز میں ہوتے ہیں تو کوئی وشمیہ نہیں ہو سکتا بجز مقامی نوعیت کے کہ جب مثلاً پت جو خود اپنے مقام پر ہے اگر جسم کے کسی حصے میں وایو اس کو لے جائے تو نتیجے کے طور پر مقامی زیادتی ہو جاتی ہے، کسی دھاتو کی زیادتی سے دوسرے دھاتو خود بخود کم ہو جاتے ہیں جو اس سے تضاد رکھتے ہیں وہ چیزیں جو ایک ہی قسم کی ترکیب سے بنتی ہیں جیسا کہ جسمانی دھاتو بڑھتا ہے اور وہ چیزیں جو مختلف ترکیب کی ہیں اس کو گھٹاتی ہیں۔ (سامان یم اے کتو۔ کرم دِ شیشش ہس تو پر تھکتو کریتے[1]) انسان کی اعتدالی صحت اس کے دھاتو سامیہ کا دوسرا نام ہے۔ انسان بیمار یا دھاتو وشمیہ کی حالت میں ہے تو کہتے ہیں کہ علامات مرض (وبکار) آشکارا ہوئیں دھاتو کے مناسب تناسب کے خفیف تغیرات نہیں کہلا سکتے کہ ہم ان کو دھاتو وشمیہ کی امثال کہیں جب تک ویکار یا اس کی خارجی علامات ظاہر نہ ہوں۔ تندرست آدمی کا روزانہ عمل درآمد اس قسم کا ہونا چاہئے کہ دھاتو کا توازن مناسب طور پر قایم رہے ایور وید کا خاص مقصد، غذا، دوا، کردار کی راہ کی ہدایت پر مبنی ہے۔ اگر ان کی مناسب طور پر پیروی کی جائے تو ایک معتدل اور تندرست انسان اپنے دھاتو کے توازن کو قایم رکھ سکتا ہے اور جس شخص کا توازن جاتا رہے وہ پھر حاصل کر سکتا ہے ایورو ید کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو ہدایت دے کہ کیونکر[2] دھاتو سامیہ حاصل کریں (دھاتو۔ سامیہ کریا۔ چرکتا تنتر سیاسیہ پریوجنم)

اگر اچھا تندرست آدمی چاہتا ہے کہ اعتدالی سطح پر صحت قائم رکھے تو اس کو چاہئے کہ مختلف ذایقوں کی چیزوں کو کھائے کوئی خاص قسم کا مواد

---

[1] چرک سمہتیا صفحہ ۱/۱/۴۴۔
[2] چرک سمہتیا صفحہ ۱/۱/۵۲۔

جسم میں زیادہ نہ ہو جائے بیماریاں، کمی وبیشی، مادی چیزوں کے غلط استعمال، گرمی اور سردی کی آب و ہوا کی خصوصیات اور عقل[1] کے غلط استعمال سے پیدا ہوتی ہیں مثلاً قوی روشنی سے چیزوں کا دیکھنا بڑی بڑی آوازوں کا سننا جیسے بجلی کی کڑک، تیز خوشبوؤں کا سونگھنا، کثرت طعام، بیحد گرم یا سرد چیز کو چھونا بہت زیادہ نہانا، یا مالش کرنا یہ اتی یوگ یا حسی معروضات سے بے حد تلازم کی مثالیں ہیں۔ بالکل نہ دیکھنا، نہ سننا، نہ چکھنا، نہ چھونا یہ ایوگ یا حسی معروضات سے کمی تلازم کہلاتا ہے۔ آنکھ کے بیحد قریب سے چیزوں کو دیکھنا یا بہت دور کی چیزوں کو دیکھنا، یا خوفناک، نفرت انگیز، ناپسند، پریشان کن نظارے بصری حس کا نامناسب استعمال (متھیا یوگ) کی امثال ہیں[2]۔ کھڑکھڑاہٹ اور ناپسند آوازوں کا سننا، کان کے نامناسب استعمال کی امثال ہیں، بدبودار کراہیت کی چیزوں کو سونگھنا ناک کے متھیا یوگ کی امثال ہیں مختلف قسم کی چیزوں کا ملا کر کھانا جو یکساتھ ملنے میں مضر اثر رکھتی ہیں یہ زبان کے نامناسب استعمال کی امثال ہیں سخت گرمی یا شدید سردی میں یکایک باہر آجانا لمس کی نامناسب استعمال کی امثال ہیں[3] اسی طرح گفتگو، نفس، جسم کے تمام افعال کو زیادہ یا بالکل نہ انجام دینا یا ناپسند یا غیر صحیح طریقے پر انجام دینا، اتی یوگ، ایوگ، اور متھیا یوگ کی امثال ہیں (وان۔منہ۔شریر۔پرورتی) جو گفتگو، نفس، اور جسم کی کوشش کہلاتی ہیں[4]۔ لیکن یہ سب فہم کے غلط استعمال کی بنا پر ہیں (پرگیا پرادھ) جب موسم گرما، سرما یا بارش کی اپنی خصوصی کیفیات بے حد یا بہت کم یا بہت ہی بے قاعدہ یا غیر فطری طریقے پر ظاہر ہوں تو ہم ان کو زمان (کال) کے اتی یوگ، ایوگ اور متھیا یوگ کہتے ہیں[5]۔ لیکن فہم یا پرگیا پرادھ کا غلط استعمال حسی معروضات کے ساتھ زیادتی و کمی اور باطل

۳۲۱

[1] چرک سمہتیا صفحہ ۱/۱/۵۳
[2] چرک سمہتیا صفحہ ۱/۲/۵۴۔
[3] چرک سمہتیا صفحہ ۱/۲/۳۴، ۴۳، ۴۴۔ چکرپانی کے نزدیک اس میں گناہ کے اعمال شامل ہیں جو بیماری اور الم پیدا کرتے ہیں۔ [4] .... [5] صرف تین موسموں کا ذکر کیا گیا ہے۔ چرک سمہتیا صفحہ ۱/۲/۴۴۔

تلازم ان سب کی اصل ہے[1]۔ اس لئے کہ جب مناسب چیزیں مناسب وقت پر نہ کی جائیں یا مناسب چیزیں مناسب وقت پر نہ استعمال کی جائیں یہ فہم کا غلط استعمال پرگیا پرادھا کی سرحد میں داخل ہے جب گناہ کے کام پرگیا پرادھا انجام دیتا ہے تو وہ گناہ (ادھرم) جو اُن اعمال سے متلازم ہیں وہ ایک زمانہ گزرنے کے بعد موثر ہوتے ہیں، اور بیماری پیدا ہو جاتی ہے بیماری کا اولین سبب ادھرم یا اس کا اصلی سبب پرگیا پرادھا ہے اور کال یا وقت کو بھی سبب کہہ سکتے ہیں جس کے ذریعے ادھرم پختہ ہو کر نتیجہ برآمد کرتا ہے۔

۳۲۲

بالیدگی اور انحطاط کا اصول اس اصول پر مبنی ہے کہ جسم کے مختلف اجزا بڑھتے ہیں جب ایسی غذائیں کھائی جائیں جو مماثل اجزا رکھتی ہیں وہ گھٹتے ہیں جب غذائیں ایسی کھائی جائیں جو مخالف کیفیت رکھتی ہیں[2]۔ جس طرح گوشت کھانے سے گوشت، خون سے خون، چربی سے چربی، کرکری ہڈیوں سے ہڈیاں، مغز سے مغز اور منی سے منی اور انڈوں سے جنین[3]۔ لیکن ایسا اصول ایک ہی قسم کے مادوں پر منطبق نہیں ہوتا ہے جیسا کہ اوپر کی مثال میں ہے بلکہ اور مادے بھی ہیں جو مماثل کیفیت رکھتے ہیں جیسے منی دودھ، مکھن کھانے سے بڑھتی ہے[4] تمام بالیدگی کی شرائط ہمیشہ صادق آتی ہیں مثلاً بالیدگی کی موزوں عمر، فطرت، موزوں غذا اور ان حالات کی عدم موجودگی بالیدگی کو روکتی ہے غذا جمع ہو کر حرارت سے اثر پذیر ہوتی ہے جو اس کو ہضم کرتی ہے ہوا ان تمام چیزوں کو جمع کرتی ہے کہ ان سے حرارت کا فعل ادا ہو پانی نرم کرتا ہے چربی غذا کو چکنی بناتی ہے اور ہاضمے کے فعل کے وقت میں مدد دیتی ہے[5]۔ جب کوئی غذا ہضم

---

۱ اس پر چکر پانی کی شرح (چرک سمہتیا صفحہ ۱/۱/۵۳)۔

۲ چرک سمہتیا صفحہ ۱/۱/۴۳ اور صفحہ ۴۴ اور صفحہ ۴/۶/۹ اور بالخصوص صفحہ ۴/۶/۱۰۔

۳ چرک سمہتیا صفحہ ۴/۶/۱۰ چکر پانی آم گربھ کو بطور انڈ تشریح کرتا ہے۔

۴ چرک سمہتیا صفحہ ۴/۶/۱۱۔

۵ چرک سمہتیا صفحہ ۴/۶/۱۴/۱۵۔

ہو جاتی ہے اور تغیر پذیر ہو کر جزو بدن ہو جاتی ہے تو غذا کے سخت اجزا جسم کے سخت حصوں کو تیار کرتے ہیں، رقیق جزو رقیق حصے کو جیسے خون اور اس کے مثل، اور مضر صحت غذا وہ ہے جس میں ایسی کیفیت ہوں جو جسم کی طبعی کیفیت کے خلاف ہوں اور جسم پر مضر اثر کرتی ہے۔

جسم کی بالیدگی غذائی لعاب کے جوہر سے بڑھتی ہے اس بارے میں دو مختلف رائیں ہیں جن کو چکر پانی نے یکجا جمع کیا ہے (صفحہ ۱، ۸، ۲، ۳/۲) بعض کا خیال ہے کہ کیلوس خون میں متغیر ہوتا ہے اور خون گوشت میں وقس علیٰ ہذا بعض اس طریقۂ تغیر کے بارے میں کہتے ہیں کہ کیلوس خون میں تبدیل ہو جاتا ہے جیسے کہ دودھ دہی میں تبدیل ہو جاتا ہے بعض کے نزدیک یہ آبپاشی کے دوران کے مثل ہے رس (کیلوس) ہضمی عمل کا نتیجہ ہے جو اس سے بطور جزو بدن (دھاتو روپ رس) تلازم کرتا ہے ایک حد تک اس کو بڑھاتا ہے اس کا دوسرا اجزو جو خون کی طرح رنگ اور بو رکھتا ہے خون میں داخل ہو کر اس کو بڑھاتا ہے اور اس کی چربی بڑھنے کے بارے میں بھی ایسا ہی عمل ہوتا ہے۔ یہاں تمام دوران خون رس کے عنصر (رس دھاتو) میں تمام کیلوس کے داخل ہونے سے شروع ہوتا ہے، کسی حصے سے گزرتا ہوا اس میں رُک جاتا ہے اور اس کو بڑھاتا ہے اور غیر جذب شدہ جزو خون میں داخل ہوتا ہے اور اس کو بڑھاتا ہے اور وہاں جو جزو غیر جذب شدہ رہ جاتا ہے وہ گوشت میں داخل ہوتا ہے اور پھر ہڈیوں، مغز اور منی میں داخل ہو جاتا ہے[1]۔ لیکن دوسروں کا خیال ہے کہ جیسے کھیت والے گھر میں طرح طرح کے کبوتر جمع ہوتے ہیں اسی طرح تمام ہضمی غذائی لعاب رس دھاتو کی نالی سے نہیں گزرتا ہے بلکہ رس کے مختلف اجزا پہلی ہی منزل سے مختلف نالیوں میں منتقل ہو جاتے ہیں اس کا وہ حصہ جو رس سے پرورش پاتا ہے اپنے دوران

۳۲۳

[1] دو قسم کے رس ہیں دھاتو رس اور پوشک رس۔ دیکھو چکر پانی کی تشریح چرک سمہتیا صفحہ ۴، ۱۵، ۱۴ اور ۱۵۔

کی نالی میں داخل ہوتا ہے، وہ جزو جو خون کو پرورش کرتا ہے رس میں راست داخل ہوتا ہے اوریوں ہی سلسلہ جاری رہتا ہے لیکن بالعموم یہ وقت کی تحدید ہے کہ وہ جزو جو خون کو پرورش کرتا ہے رس میں داخل ہوتا ہے صرف اسوقت جبکہ وہ جزو رس دھاتو کی پرورش کرکے رس میں جذب ہو جاتا ہے اس سے پھر وہ حصہ جو گوشت میں داخل ہوتا ہے اسی وقت داخل ہوتا ہے جبکہ خون کو پرورش کرنے والا حصہ اس میں جذب ہو جائے پس نظام دوران شروع سے مختلف ہے تاہم پرورش خون اس کے بعد واقع ہوتی ہے اور گوشت کی پرورش خون کے بعد، اوریوں ہی سلسلہ جاری رہتا ہے۔ آخری رائے کے حامیوں کا خیال ہے کہ کوئی دوسرا نظریہ فکر مناسب طور پر تشریح نہیں کرسکتا کہ کس طرح پرورش کرنے والی غذا جیسے دودھ منی کو فوراً بڑھا دیتا ہے اور یہ کہ اگر اس کو تمام دوران خون کے نظام میں سے گزرنے کے طویل عمل کی پیروی کرنی پڑے تو وہ اپنا کام اس قدر تیزی سے نہ کرسکے گا لیکن دوسرا نظریہ یہ ہے کہ دودھ اپنی خصوصی کیفیت (پربھاو) کی بنا پر فوراً منی سے متحد ہوسکتا ہے اور اس کو بڑھا سکتا ہے[1]۔ لیکن چکرپانی کہتا ہے کہ اول الذکر نظریہ (کیداری کلیا) اور ثانی الذکر نظریہ دونوں صحیح ہیں اس لئے کہ اس رائے کے مطابق یہ تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ دودھ سے اس کی خصوصی کیفیت (پربھاؤ) مختلف منازل سے فوراً گزر سکتی ہے اور منی سے متحد ہوسکتی ہے، نہ یہ کہا جاسکتا ہے

۳۲۴

[1] (چکرپانی چرک سمہتیا صفحہ ۸/۱،۲،۳ پر) اور کہیں (چرک سمہتیا صفحہ ۴، ۱۵/۳۲) کہا گیا ہے کہ وہ غذائیں جو منی کو جوش میں لاتی ہیں (ویرشیہ) بعض مستند اطبا کے نزدیک وہ چھ دن اور رات میں منی میں تبدیل ہو جاتی ہیں اور عام طور پر جیسا کہ سوشرت میں کہا گیا ہے ایک ماہ درکار ہوتا ہے کہ تمام غذائیں منی میں تبدیل ہوں لیکن چرک کسی میعاد کی تائید نہیں کرتا اس کا اصرار ہے کہ جیسے کہ پہیے کی حرکت اس پر مبنی ہے کہ کس قدر قوت اس کے لئے صرف ہوتی ہے پس کوئی غذا کہ وہ منی یا کسی دوسرے دھاتو میں تبدیل ہو اس غذا کی نوعیت پر مبنی ہے اور ہاضمے کی قوتوں پر اس کا انحصار ہے۔

کہ پہلے نظریے کے مطابق اس (رس دھشتی) کی ہر غلیظ صورت خون (رکت وشتی) کی غلیظ صورت ہے۔ جیساکہ استدلال کیا جاتا ہے کہ نہ صرف کل رس خون میں تبدیل ہو جاتا ہے بلکہ صرف اس کا جزو پس اس کا جزو غلیظ ہو سکتا ہے تاہم وہ جزو خون بناتا ہے تاکہ اچھا ہو۔ پس دونوں نظریے مساوی طور پر قوی ہیں اور ان کی تائید میں اور کچھ نہیں کہا جاسکتا ہے۔ چرک سمہتیا صفحہ ۴ ۱۰۵، ۱۴ اور ۱۵ میں کہا گیا ہے کہ رس سے رکت (خون) ہے اور رکت سے گوشت اور گوشت سے چربی اور چربی سے ہڈی اور ہڈی سے مغز اور مغز سے منی، مذکورہ بالا دونوں نظریے جن کا ذکر ہوا ہے ان مفروضہ طریقوں سے بحث کرتے ہیں جن میں ایسے تغیرات واقع ہوتے ہیں۔

علاوہ ان سات دھاتوں یا جسمانی اجزا کے اور دس اُپ دھاتو ہیں جن کو بھوج نے شیرا، سنایو، رحمی خون، اور جلد کی سات تہ کو شمار کیا ہے۔[1] چرک صفحہ ۶، ۱۵، ۱۵ میں کہتا ہے کہ اس سے دو دھا اور دو وہ سے رحمی خون اور اس سے موٹی رگیں یا پٹیاں (کندار) اور شیرا خون سے پیدا ہوتی ہیں گوشت سے چربی اور جلد کی چھ تہ، اور چربی (مید) سے پانچ رگیں، کیلوس یا رس، صفرے کی حرارت سے سرخ رنگ کا ہو جاتا ہے۔ خون پر وایو کا فعل ہوتا ہے تو وہ منجمد اور سفید ہو جاتا ہے جو چربی کہلاتا ہے (مید) ہڈیاں مٹی و ہوا کا مجموعہ ہیں اگرچہ گوشت اور چربی سے پیدا ہوتی ہیں اور سخت ہو جاتی ہیں اس کے اندر وایو دوڑ سنے سے یہ مسام دار ہو جاتا ہے اور وہ مسام چربی سے معمور ہو کر مغز کہلاتے ہیں۔ مغز کے روغنی اجزا سے پھر منی پیدا ہوتی ہے جیسے نئے گھڑے سے پانی پھرتا ہے منی کا بھی یہ حال ہے ہڈیوں کے مسامات سے رِستی ہے جسم کے ذریعے اپنی نلکیوں کی راہ سے اس منی کے لعاب کا بہاؤ بھی ہے۔ خواہشات، جنسی لذت، اور جنسی فعل کی حرارت کے

[1] یحویا پانی چرک سمہتیا صفحہ ۶، ۱۵، ۱۴ اور ۱۵ ایک اقتباس بھوج سے، او جس کو اُپ دھاتو شمار کیا گیا ہے۔

جوش سے منی بنتی ہے اور خصیوں میں جمع ہوتی ہے اور پھر عضو تناسل میں داخل ہو کر خارج ہو جاتی ہے[1]۔

۲۱۷

وایو، پت، کپھ

(⁂)

جسم کی کیفیات دو قسم کی ہیں ایک وہ جو نظام کو غلیظ کر دیتی ہیں (مَل) اور دوسری وہ جو جسم کو قایم اور پاک رکھتی ہیں جنہیں پرساد کہتے ہیں پس جسم کے مسام میں بہت سی جسمانی خرابی کی بالیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں جو باہر نکلنا چاہتی ہیں، بعض جسم کے اجزا جیسے خون اکثر پیپ ہو جاتا ہے وایو (ریح) پت (صفرا)، کپھ (بلغم یا کف) اپنے فطری اعتدالی انداز ے (پرکویت) سے کم و بیش ہو جاتے ہیں اور وہ چیزیں جو جسم کے اندر اس کو کمزور یا خراب کرنے کا میلان رکھتی ہیں یہ مَل کہلاتی ہیں اور وہ جو جسم کی بالیدگی اور قیام کی معاون ہیں پرساد کہلاتی ہیں[2]۔

لیکن ابتدا میں پت اور کپھ تمام طرح کی جسمانی خرابیوں کا باعث ہوتے ہیں ان کو دوش کہتے ہیں۔ بہر حال یہ خیال رہے کہ وایو، پت، کپھ اور تمام دوسرے مل جس وقت تک وہ مناسب مقدار (سومانن) میں جسم میں ہوتے ہیں نہ جسم کو کمزور کرتے ہیں نہ غلیظ، نہ بیماریاں پیدا کرتے ہیں حتی کہ مل مثل وایو، پت کپھ یا پسینہ، پیشاب وغیرہ دھاتو یا جسمانی اجزا کہلاتے ہیں جبتک وہ اپنی مناسب مقدار سے نہ بڑھیں وہ بجائے جسم کے کمزور کرنے کے اس کو قایم رکھتے ہیں مل دھاتو اور پرساد دھاتو دونوں اپنی مناسب مقدار میں تعاون کر کے جسم کو قایم رکھتے ہیں[3]۔ جب بہت سی قسم کی صحت بخش غذا اور

---

[1] چرک سمہتیا صفحہ ۶، ۱۵، ۲۰، ۲۹۔
[2] چرک سمہتیا صفحہ ۴، ۱۰۶، ۱۔
[3] " " ۱، ۵، ۲، ۳۔

پہنچنے کی چیزیں جو معدے کے ہضمی آلات کی اندرونی حرارت سے دوچار ہوتی ہیں حرارت ان کو ہضم کرتی ہے اور جزو لازم ہضم شدہ غذا کا کیلوس (رس) کہلاتا ہے اور، جو مواد غلیظ رہ جاتا ہے اور جسم کا جزو نہیں ہوسکتا کٹ یا مل کہلاتا ہے اس کٹ سے پسینہ، پیشاب، پاخانہ، وایو، پت، سلیشم، کان، آنکھ، ناک، منہ، جسم کے بالوں کے سوراخوں کا میل، بال، ڈاڑھی، جسم کے بال، ناخون وغیرہ ناپیدا ہوتے ہیں۔[1] غذا کا فضلہ پاخانہ یا پیشاب ہے اور رس کا فضلہ بلغم (کپھ) اور گوشت کا فضلہ صفرا (پت) اور چربی (مید) کا فضلہ پسینہ ہے۔ دایو، پت، کپھ کی اس رائے کے مطابق یہ رطوبات اور فضلہ ہیں جیسے کہ جسم کے اور فضول مادے ہیں لیکن ان فضلوں کے بارے میں یہ نظریہ ہے کہ وہ جب اپنی مناسب مقدار میں ہوں تو وہ جسم کو قایم رکھتے ہیں اور اہم وظائف انجام دیتے ہیں لیکن جہاں ایک مناسب حد سے بڑھے یا کم ہوئے تو وہ جسم کو خراب کرتے ہیں آخر کار اس کو فنا کر دیتے ہیں لیکن تمام فضلوں میں وایو، پت، کپھ کو نہایت اہم سمجھا گیا ہے۔

۳۳۶

جیسا کہ ابھی کہا گیا ہے کہ جسم متعدد اجزا سے مرکب ہے جیسے رس اور رکت، جو غذا اور پانی ہم کھاتے پیتے ہیں وہ مختلف دھاتوں کو نشو ونما دیتے ہیں تمام غذا اور پانی کو جن کو ہم نے استعمال کیا ہے ہمارا نظام جذب نہیں کر سکتا ہے اور آخر میں چند خراب اجزا رہ جاتے ہیں۔[2] سوال پیدا ہوتا ہے وہ کیا ہے جو جسم کو

---

[1] چرک سمہتیا صفحہ ۱، ۲۸، ۳۔
[2] " " ۶، ۱۵، ۳۰۔
[3] شارنگدھر (صفحہ ۶، ۵) سات مرئی فضلے شمار کرتا ہے جو تین ہیل سے الگ ہیں جن کو وایو، پت، کپھ کہا جاتا ہے یہ (۱) زبان آنکھ اور گال سے رطوبتوں کا اخراج (۲) رنگ دینے والا پت (۳) کان، زبان، دانت بغل اعضائے تناسل کا میل، (۴) ناخن (۵) آنکھ کا میل (۶) چہرے کا میلا نظر آنا (۷) چھوٹی چھوٹی پھنسیاں، جو جوانی میں نکل آتی ہیں اور ڈاڑھی۔ راودھال اس کی شرح کرتا ہوا چرک سمہتیا کا حوالہ دیتا ہے صفحہ ۶، ۱۵، ۲۹، ۳۰۔ جس میں

قایم رکھتا ہے اور بگاڑتا ہے ابھی ہم بتا چکے ہیں کہ مناسب مقدار دھاتو کی جسم کو تندرست رکھتی ہے۔ پس یہ مناسب مقدار غذا اور پانی کے مناسب انداز سے جذب ہونے پر موقوف ہے جیسے یہ بات آسانی سے معلوم ہوتی ہے اور اس طرح جذب ہو کہ ہر دھاتو اپنا مناسب حصہ حاصل کرے نہ کم نہ زیادہ۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ کمی اور افزونی کے اسباب مناسب طور پر عمل کریں۔ اس طرح کہ کل اجزا کی مناسب مقدار کے تحفظ کے لئے مفید ہو خود کے لئے اور سارے نظام کے لئے۔ پس فضلے کی کمی یا بیشی دھاتوؤں کے توازن کی تمام بنیادوں کی مستقل ساتھی ہے پس فضلے کی کمی یا بیشی دھاتو وشمیہ کا باعث متصور ہوتی ہے، جب تک فضلے میں کمی یا بیشی نہ ہو وہ فاعل ہوتے ہیں جو نظام کے اصلی عمل پر مشتمل ہیں اور ان کو دھاتو خیال کیا جاتا ہے لیکن جب ان میں سے ایک یا زیادہ کی کمی یا بیشی ہوتی ہے تو یہ مختلف طریقے سے نظام جسمانی کے عام طریقے کی مخالفت کرتے ہیں اور دوش یا خرابی کا فاعل متصور ہوتے ہیں جسم کے بہت سے خراب جزو ہیں لیکن ان تمام میں وایو، پت، کپھ نہایت اہم ہیں یہی جسم کی بالیدگی اور گھٹاؤ، تندرستی اور بیماری کی اصل ہیں۔

۳۲۷ آترے کا بیہ ورح کے اعتراضات کے جواب میں علما کی سبھا میں کہنا ہے جہاں پر عالمانہ مباحث جاری تھے۔ ایک مفہوم سے تم سب نے بالکل صحیح کہا ہے لیکن تمہاری تجاویز میں کوئی بھی بالکل صحیح نہیں ہے جیسا کہ یہ ضروری ہے کہ مذہبی فرائض (دھرم) دولت (ارتھ) اور خواہشات پر مساوی طور پر توجہ کی جائے یا جیسے کہ جاڑے گرمی برسات کے موسم ایک معین ترتیب کے ساتھ واقع ہوتے ہیں پس یوں ہی تمام وات، پت سلیشمہ، یا کپھ جسم کی قوت، رنگ اور صحت کی امداد کرتے ہیں اور انسانی زندگی کو طویل العمری عطا کرتے ہیں لیکن جب ان میں خرابی آجاتی ہے تو وہ نتائج خلاف پیدا کرتے ہیں تب آخر میں نظام جسمانی کے سارے توازن کو شکستہ کر دیتے ہیں اور آخر کار موت آجاتی ہے[1] ایک اہم امر کی جانب اس ۳۲۰

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ شار نگدہر کی مذکورۂ بالا عبارت کی تائید ہوتی ہے اکثر میل چھید لی یا سوراخوں کے میل ہیں۔

[1] چرک سمہتا صفحہ ۱۲،۱۱، ۱۳۔

کتاب کے پڑھنے والے توجہ کریں کہ میں نے بعض اوقات میل کو بطور غلیظ فاضل یا غلاظت ترجمہ کیا ہے اور بعض وقت بیکار پیداوار (فضلہ) اس سے بالطبع ابہام پیدا ہوگا' لفظ مل بیماریوں کے پیدا کرنے کے سلسلے میں ہے[1]۔ اور کٹ سے مراد فضلے یا رطوبات ہیں ان کو بھی مل کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایسے تناسب سے ہوں کہ ان سے کوئی بیماری پیدا ہو جائے جب مل ایسے تناسب سے ہو کہ اس سے کوئی بیماری نہ پیدا ہو تو اس کو خالص مل نہیں بلکہ مل دھاتو کہتے ہیں[2] چرک کے دوسرے فقرے (صفحہ ۱، ۲۸، ۳۰) میں جس کا اوپر حوالہ دیا گیا ہے۔ یہ کہا گیا ہے کہ ہضم شدہ غذا اور پانی سے رس اور کٹ (رطوبت) پیدا ہوتے ہیں جو مل کہلاتا ہے اور کٹ سے پسینہ' پیشاب' پاخانہ' وایو' پت' شلیشم پیدا ہوتے ہیں۔ یہ مل دھاتو بھی اسی قدر جسم کو قائم رکھتے ہیں جیسے دوسرے دھاتو رس یا رکت وغیرہ جب تک وہ مناسب' مقدار و توازن میں ہوں[3]۔ واگبھٹ کا خیال اس سے مختلف ہے وہ دوش' دھاتو اور مل کی تفریق کرتا ہے اور ان کو جسم کی جڑیں بتاتا ہے پس وہ کہتا ہے کہ وایو جسم کو باقی رکھتا ہے توانائی (اتساہ) پیدا کرتا ہے اس کے ذریعے سانس لینا اور نکالنا (اوچواس وِنشواس) دماغی اور جسمانی حرکت (چیشٹا)' اخراجی قوتیں (ویگ پرورتن) پیدا ہوتی ہیں' پت ہضمی عمل میں امداد کرتا ہے حرارت' اوراک' تخیل (میدھا) سمجھ کی قوت (دھی)' شجاعت (شوریہ) جسم کی ملائمت سبھی پت کی وجہ سے ہوتی ہیں۔ شلیشم سے مستعدی' چکناہٹ اور جوڑوں کے ملانے کا کام ہوتا ہے سات دھاتوں کے وظائف جو اس سے شروع ہوتے ہیں جو اس کے مناسب عمل کرنے (پری نن یا رس) سے مطمئن کرنا قوت مردمی (جیون) کی پیدائش رغبت

۳۲۸

[1] چرک سمہتیا صفحہ ۴، ۶، ۱۷۔

[2] چرک پانی کی تشریح چرک سمہتیا' شارنگدھر صفحہ ۴، ۸ کا تقابل کرو۔

یعنی وایو' پت' اور کچھ وہ بطور دوش و دھاتو اور میل مشہور ہیں۔

[4] چرک سمہتیا صفحہ ۱، ۲۸، ۳۰۔

(سینہ) کی پیدائش، ہڈیوں کے بوجھ سہارنا، (دھارن استھی) ہڈیوں کے سوراخوں کو بھرنا اور پیدا کرنا (گرہھوت پادشنگرکا) ۔ میلوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ فضلے میں جسم کے قایم رکھنے کی قوت ہے جب کہ پانی کی زیادتی پیشاب کے ذریعے نکل جاتی ہے اور پسینہ اس کو روکتا ہے[1]۔ بڑا واگبھٹ دھاتو کو وایو، پت، کپھ سے ممیز کر کے آخر الذکر کو دوش (غلیظ کرنے والا فاعل) اور اول الذکر کو دوشی (جو اجزا غلیظ کئے جاتے ہیں) کہتا ہے وہ قطعی انکار کرتا ہے کہ دھاتو مل بیماری کا باعث ہے وہ اس کی رائے کی تشریح کرتا ہے (جیسے کہ چرک کی اوپر بیان کی گئی ہے) کہ وہ محض اوپچارک یعنی استعارے کے طور پر بیان ہے[2]۔ اس کے نزدیک جسم دوش، دھاتو مل کی مشترکہ پیداوار ہے[3]۔ اندو اشٹانگ سنگرہ کا شارح دوش کی اہم خصوصیت پر زور دیتا ہے جب وہ کہتا ہے کہ وہ محرک جو دھاتو کو حرکت میں لاتا ہے (دوشے تعبیہ رد دھاتو نام ہر واتھ) ۔ وہ دوشوں سے برآمد ہوتا ہے، دوران خون کیمیاوی فعلیتیں کیلوسس (راس) کی روغنیت وغیرہ ان سے مستخرج ہوتی ہیں، بوجہ غلبہ ایک یا دوسرے دوش ابتدائی ایام سے ہی جبکہ جنین کا نشو و نما ہوتا ہے بچہ ایک یا دوسرے دوش کی خاص صورتوں سے موصوف ہوتا ہے اور اس کو وات پرکیرتی، پت پرکریتی یا شلیشم پرکریتی کہتے ہیں واگ بھٹ کہتا ہے کہ بیماری دھاتو وشمیہ سے نہیں ہوتی ہے بلکہ دوش وشمیہ سے اور دوشوں یا دوش کا توازن صحت ہے اس نقطۂ نظر سے بیماری دوش کی خرابی ہے اور دوش دھاتو سے مستقل وجود رکھتے ہیں دوشوں کی خرابی سے لازمی دھاتو کی خرابی کا مفہوم نہیں نکلتا ہے۔ ایک دوسری عبارت میں بزرگ واگ بھٹ کہتا ہے کہ عالم کثرت سوائے اس کے کچھ نہیں ہے کہ گنوں کا تغیر

۳۲۹

[1] اشٹانگ ہردیہ ۔ پہلا ۔ ۲ ۔ ۱ ۔ ۵ ۔
[2] اشٹانگ ہردیہ صفحہ ۱/۱ ۔
[3] اشٹانگ ہردیہ کا شارح اس کو بیان کرتا ہے کہ شریرم .... سمودایہ (۱/۱) ۔
[4] تنا................ ایو (ایضاً) ۔
[5] ایوروید سانکھیہ اور نیائے وشیشک بحد متحد ہے جو صرف ہندو فلسفے میں ایک قسم کی

ہے پس تمام بیماریاں تین دوشوں کے تغیرات ہیں جیسے سمندر کی لہریں، موجیں اور جھاگ جو نظر آتے ہیں وہ حقیقت میں ویسے ہی ہیں جیسے کہ سمندر پس تمام مختلف بیماریاں تین دوشوں کے سوا کچھ نہیں ہیں بزرگ واگ بھٹ دوسری جگہ تین دوشوں کے حوالے سے تینوں گنوں کے استعارے کو استعمال کرتا ہے وہ کہتا ہے[1] جیسے کہ تین گن عالم کی پیدائش کے تمام اختلاف میں باہم تعاون کرتے ہیں باوجود اس کے کہ ان کے مابین باہمی تضاد ہے اسی طرح تین دوش باہم تعاون کرتے ہیں باوجود فطری اختلاف کے جو ان کے درمیان ہے اور جو مختلف بیماریوں کو پیدا کرتے ہیں[2]۔ میں ہڈیوں کے نظام کی بحث میں ڈاکٹر ہورنل سے متفق ہوں کہ واگ بھٹ ہمیشہ چرک اور سوشرت کے درمیان اتحاد کرنے کی کوشش کرتا ہے اور ان کی خلاف رایوں میں اتحاد کر کے تشریح کرتا ہے کہ یہ استعاری (اوپچاریکی) ہے، وہ آرا جو چرک کی بیان ہوئی ہیں کہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ طبیعیات سے بحث کرتے ہیں نرسیمہ کوی راج (جنوبی ہند کا فلسفی) اپنی دیورن سدھانت چنتامنی (ایک ہی اس کا نسخہ قدیم موجودہ مصنف کے پاس ہے) میں بتلایا ہے کہ علماء کے مطابق دوش اپنی حالت توازن کو بدلتا ہے اور کسی ایک حالت غیر توازنی کے غلبے کو بیماری کہہ سکتے ہیں۔ اہل نیائے کے نزدیک بیماری جدا عینیت یا جوہر ہے جو دوش سے پیدا ہوتی ہے لیکن خود دوش نہیں ہے پس بیماری اپنے اثرات و علامات سے الگ ہے نرسمہہ تسلیم کرتا ہے کہ چونکہ چرک بیماریوں کو آتشی (آگنیہ) اور بادی (وایوویہ) کہتا ہے وہ معناً بیماریوں کو جداگانہ جواہر قبول کرتا ہے بعض وقت چرک بیان کرتا ہے کہ بیماری دھاتو وشمیہ ہے اس کی تشریح یوں ہو سکتی ہے کہ چونکہ دھاتو وشمیہ بیماریاں پیدا کرتے ہیں تو مفہوم بعید میں ان کو بیماریاں کہہ سکتے ہیں دیورن سدھانت چنتامنی نسخۂ قدیم صفحہ ۳)

[1] اشٹانگ سنگرہ صفحہ ۱، ۲۲۔

[2] ایضاً ۱-۲۱- (اشٹانگ سنگرہ صفحہ ۱-۲۱)۔

دھاتو میل دوشں ہیں دوسری طرف وہ اوترتنتر کے بیان کی پیروی کرتا ہے کہ تین دوش، دھاتو، پاخانہ اور پیشاب انسان کے جسم کو قایم رکھتے ہیں ڈلہن وایو کو رج پت کو ستوگن، رد کپھ کو تمس سے مماثل کرتا ہے۔[1]

سوترا ستھان منصوبہ سوشرت میں بیان کیا گیا ہے کہ خون (اشونیت) کا وہی درجہ ہے جو وایو پت اور کپھ کا ہے اور اس کے نزدیک جسم جس طرح غذا، پانی پر منحصر ہے اسی طرح وہ وایو، پت، کپھ اور شونیت پر بیماری اور تندرستی میں منحصر ہے۔ ڈلہن اس کی تشریح کرتا ہوا کہتا ہے کہ سوشرت کی اصل میں تصنیف جراحی پر ہے اور اس کا مصنف خوب واقف ہے کہ خون اور اس کی خرابیاں زخموں کی تکالیف بڑھانے میں کیسا نمایاں حصہ لیتی ہیں۔[2] سوشرت کا قول ہے کہ وات، پت، شلیشم جسم کی ساخت کے اسباب ہیں (دیہہ بھو سمبھو) وات، پت، کپھ جسم کے اوپر، بیچ نیچے کے حصوں میں ہیں جو تین ستونوں کی طرح جسم کو سہارا دیتے ہیں اور خون بھی اس کام میں ان کی مدد کرتا ہے۔ ڈلہن کہتا ہے کہ وات، پت، کپھ شل اسباب ہیں جو منی اور خون کے تعاون سے فعل کرتے ہیں۔[3] سوشرت وات کی اصل وا بمعنی حرکت کرنا بتلاتا ہے پت کی تپ بمعنی گرم کرنا، اور شلیشم کو سلیش باہم جوڑنے سے مشتق بتاتا ہے۔ سوشرت کی سوترا ستھان میں کپھ، پت اور وایو کو چاند، (سوم) سورج (سوریہ) اور ہوا (انیل) سے مشابہت دیتا ہے لیکن تین گن سے نہیں یہ اس کی ایک کتاب میں ہے جو نتیجہ سمجھنا چاہئے جس کا نام اوترتنتر ہے، نوعیت پت پر بحث کرتے ہوے وہ کہتا ہے کہ پت جسم میں آگ ہے اور جسم میں بجز پت کوئی آگ نہیں ہے جس میں آگ کی تمام خصوصیات ہیں جب یہ کم ہو جاتا ہے تو غذائیں جن میں آتشی خصوصیت ہو اس کو بڑھاتی ہیں جب بڑھ جاتا ہے تو ٹھنڈی خصوصیت کی غذائیں اس کو کم کر دیتی ہیں، سوشرت کے نزدیک

۱؎ ڈلہن سوشرت پر اوترتنتر صفحہ ۶۶/۹۔

۲؎ سوشرت لفظ دوش کو سبب کے (یوبہ) کے معنی میں استعمال کرتا ہے۔ ۱-۵-۱۲۰۔

۳؎ سوشرت صفحہ ۱/ ۲۱، ۳، ۴ ڈلہن اس پر شرح کرتا ہے۔

پت معدہ (اماشیہ) اور چھوٹی آنتوں (پکواشیہ) کے درمیان واقع ہے وہ ساری غذا اور پانی کو پکاتا ہے کیلوس کو ایک طرف اور پیشاب پاخانے وغیرہ کو دوسری طرف جدا کرتا ہے۔ معدے اور چھوٹی آنتوں کے مابین ہے (تترا استھتم ابو) وہ خود اپنی قوت (آتم شکتیہ) سے جسم کے دوسرے پت مرکزوں پر عمل کرتا ہے اور اس کے حرارتی فعل (اگنی کرم) سے ان حصوں کی مناسب فعلیتیں جاری ہوجاتی ہیں اس کے پکانے کے فعل ہیں وہ پچک کہلاتا ہے اور جگر اور تلی میں اس کا فعل خون کے مادے کو رنگین کرتا ہے اور (رنجک، رنگ دینے والا کہلاتا ہے دل میں فعل کرنے سے تعقلی اغراض (سادھک) کو حاصل کرتا ہے اور آنکھوں میں عمل کرنے سے اس کا وظیفہ ادراک یا لوچک کہلاتا ہے، اس کا فعل جلد کو جلا دیتا ہے اسلئے وہ بھراجک کہلاتا ہے یہ گرم، نیلا، نیلا یا زرد ہوتا ہے اس میں بدبو ہوتی ہے اور غیر صحت بخش ہضمی افعال سے گزر کر اس کا ذائقہ ترش ہوجاتا ہے۔ شلیشم کے بارے میں سوشرت کہتا ہے کہ اس کی طبعی جگہ معدہ ہے یہ سیال ہے یہ نیچے کی طرف رجوع ہوتا ہے اور صفرے کی حرارت کو ساکن کر دیتا ہے ورنہ وہ سارے جسم کو اپنی زاید حرارت سے تباہ کر دیتا وہ آماشیہ میں ہے اس لئے شلیشم کے دوسرے مراکز میں کام کرتا ہے جیسے دل، زبان، حلق، سر اور تمام جسم کے جوڑ، وایو کا مقام ہیڑو کے طبقات اور بڑی آنت کے سرے پر ہے (پکو دھی گد شریہ) خون کا اصلی مقام جس کو سوشرت نے دوش میں شمار کیا ہے، جگر اور تلی ہے۔[1] میں پہلے بیان کر چکا ہوں کہ اتھروید میں تین قسم کی بیماریاں پائی جاتی ہیں بادی (واتج)، خشکی (شوشم) رطوبتی (ابھرج) چرک سمہتا میں وات، پت، کپھ کے بارے میں خیال ہے کہ کٹ بار طوبتوں سے پیدا ہوتے ہیں پس ان کو غیر ہضمی غذائی لعاب کی اندرونی خرابی اجزائے ہضم کی مختلف منزلوں پر سمجھا گیا ہے جیسے کہ کیلوس اور گوشت وغیرہ جو جسم کی پائیدگی

۳۴۱

---

[1] سوشرت سمہتیا صفحہ ۱۲۱، ۲، ۸-۱۶۔

[2] ایضاً ۲۰/۶، ۴۔

کے فعل حفاظت کے اہم عضو یاتی کام انجام دیتے ہیں جب وہ مناسب مقدار میں ہوں۔ وہ جب نامناسب ہوں تو جسم کو برباد کرتے ہیں واقعی کِٹ سے کیا مراد ہے اس کا تعین دشوار ہے اس سے یہ مراد ہے کہ غذائی لعاب کا غیر ہضمی جزو جیسے کیلوسس یا وہ غیر ہضمی جزو جیسے خون اور ان کی طرح، یا اس سے مراد ایسے غیر ہضمی اجزا ہیں جو دھاتو کی رطوبت کے ساتھ غذائی لعاب کے اصلی جزو کو جذب کرتے ہیں اور اس کے خراب اجزا کو غیر جذب شدہ مواد میں پھینک دیتے ہیں۔ کم سے کم کِٹ کے معنی بطور دھاتو یل یا دھاتو کے فلیتا اجزا سمجھنا چاہئیے یہ رطوبت اور بیکار اجزا جسم کے بنانے بگاڑنے والی قوتوں کا اصل بنتے ہیں کیمیہ کی پانی کی کیفیت اور پت کی آگ کی کیفیت نظر انداز نہیں کی جاسکتی۔ سوشرت اس ارلوہتی پہلو کا حوالہ نہیں دیتا ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ جسم کی لازمی عضوی فعلیت جو ہضمی عمل کی نوعیت ہے اور حرارت کی تقسیم ہضم کی پیداوار نہیں اور پکانے کی مثال جس میں آگ، پانی، ہوا کی ضرورت ہوتی ہے بخوبی اس کے پیش نظر ہے۔ سوشرت کا میلان معلوم ہوتا ہے کہ جسم کے عضوی وظائف کی رو سے بوجہ عنصری فعلیت، غذائی لعاب جو بجائے مٹی اور دوسرے تین اصل آگ (اگنی) پانی (شلیشم) اور ہوا (واٹا) ہے کیوں یہاں جسم کے اصول آگ، پانی، ہوا کے تغیرات سمجھے گئے اس سبب کی تشریح سوشرت نے نہیں کی ہے ضمیمہ او ترتنتر میں خیال ہے کہ یہ تین گن ہیں واگ بھٹ زیر بحث اصول کی کوششوں کے متحد کرنے کی کوشش میں بیچ کا راستہ اختیار کرتا ہے اس کے نزدیک وہ تین گنوں کے مشابہ ہیں اس لئے وہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں وہ آپس میں تعاون کرتے ہیں اور چونکہ بیماریاں دوش کا تغیر ہیں اس کا خیال ہے کہ دوش، دھاتو، دھاتو میل مختلف حقائق ہیں لیکن وہ کوئی معین تصور ان دونوں کے بارے میں نہ دے سکا صرف چرک کے پاس دوش کا معین تصور موجود ہے۔ اوترتنتر میں واگ بھٹ نے سانکھیہ کے گنوں کی تمثیل کا تو اتنا اثر ہوا ہے، ان کو چاہئیے تھا کہ دوش کی صحیح عضویاتی نوعیت بیان کرنے کی کوشش کرتے یہ مصنف تو سانکھیہ کے گن کے مبہم حوالے

۲۲۱

سے دشواری کی تشریح حل کرنے میں پڑ گئے۔

اب ہم پھر چرک کی طرف واپس ہوتے ہیں اس کے نزدیک وایو بطور خشک (رُکش)، سرد (شیت)، ہلکا (لگھو) لطیف (سوکشم)، متحرک (چل) ہر چیز کو مختلف سمتوں میں منتشر کرنے والی، (وشد) اور سخت (کھر)[1] ہے یہ ان چیزوں سے جسم میں پُرسکون ہو جاتا ہے جن کی متضاد کیفیات ہوں۔ تندرستی تعمیری عمل میں وایو کے بارے میں کہا گیا ہے کہ عضویاتی وظائف ذیل ادا کرتا ہے وہ جسم کے نظام کو تقویت دے کر قایم رکھتا ہے (تنتر ینتر دھرہ)۔ اور خود کو پران، ادان، سمان، اپان کے بطور ظاہر کرتا ہے اور تمام کوششوں کا پیدا کرنے والا ہے (اور یہی وہ قوت ہے جو تمام ناپسندیدگیوں سے نفس کو بچاتی ہے (نی ین تا) اور تمام اچھی خواہشات کی طرف رہنمائی کرتی ہے (پریتیا) حسی آلات کے کام میں لانے کا سبب ہے حسی معروضات کے تہیج کا باعث ہے، جسم کے دھاتوؤں کو جمع کرتا ہے اور جسم کے کاموں کو ہموار کرتا ہے، گفتگو کو حرکت میں لانے والا ہے لمس اور آوازوں کا سبب ہے اور دوسرے مماثل حسی آلات کا بھی، خوشی کی اصل ہے نفسی توانائی کی اصل ہے ہضم کرنیوالی آگ کے لئے ہوا ہے، خرابیوں کو دور کرنے والا ہے خارجی میلوں کا نکالنے والا ہے تمام اقسام کے دوران کا عمل کارکن ہے۔ جنین کی صورت بنانے والا ہے مختصر یہ کہ طوالت حیات سے عینیت رکھتا ہے۔ جب یہ نامناسب مقدار میں ہوتا ہے تو تمام اقسام کی خرابیاں پیدا کرتا ہے وہ طاقت اور رنگ، خوشی

۳۲۲

[1] چرک سمہتیا صفحہ ۱، ۱، ۵۸ میں شرح کرتا ہوا چکرپانی کہتا ہے کہ گو وایو کو ویشیشک فلسفے کے مطابق نہ گرم نہ سرد بیان کیا گیا ہے اور چونکہ یہ پایا گیا کہ سردی سے بڑھتا ہے اور گرمی سے گھٹتا ہے، تو اس کو سرد سمجھنا چاہئے۔ البتہ جب اس کا پت سے تعلق ہوتا ہے تو گرم ہوتا ہے لیکن وہ پت کی حرارت سے متلازم ہونے کے باعث ہے (یوگ واہت وات) وات کلاکلی یہ باب (صفحہ ۱، ۱۲، ۴) میں وات کی چھ قسمیں بیان کی گئی ہیں سوکشم کا ذکر نہیں ہے اور چل کی بجائے دارُن کا ذکر ہے چکرپانی کہتا ہے کہ دارُن سے مراد

اور زندگی کو کمزور کرتا ہے دل کو غمگین، حسی عضووں کے کاموں کو کمزور جنین کی بدصورتی کا سبب ہوتا ہے بیماریاں پیدا کرتا ہے تمام جذبات خوف اور غم وغیرہ طاری کرتا ہے اور پرانوں کے کاموں کو روکتا ہے۔

یہ غور کرنا دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ وایو رد میں ہوا کے کائناتی وظائف بیان کئے گئے ہیں جیسے زمین کا قایم رکھنا، آگ جلانے کا سبب ہونا، سیاروں، ستاروں کی باقاعدہ حرکت کی وجہ ہونا، بادلوں کا پیدا کرنا، مینھ کا برسانا، دریاؤں کا بہانا، پھل و پھول کی صورت بنانا، پودوں کا نکلنا، موسموں کی بناوٹ، دھاتوں کے طبقات کی بناوٹ بیج کی قوت پیدا کرنا شاخیں نکالنے کے لئے اور فصلوں کا پیدا ہونا وغیرہ[1]۔ اسی بحث میں ماریچی کا خیال ہے کہ آگ پت میں ہے جو تمام اچھی بری کیفیت ہاضمہ وغیر ہاضمہ بصارت، نابینائی، ہمت خوف، غصہ، خوشی، جہالت وغیرہ کو پیدا کرتی ہے اس کے بموجب کہ وہ توازن میں ہے یا غیر توازن میں ہے۔ کاپیہ تسلیم کرتا ہے کہ سوم جو شلیشم میں داخل ہے تمام اچھی بری کیفیت کی پیدائش جیسے جسم کی سختی اور نرمی، موٹاپن، دبلاپن، توانائی، سستی، شہوت، نامردی، علم و جہالت وغیرہ اس پر مبنی ہے[2]۔

ان بحثوں سے ظاہر ہے کہ آترے کی کتاب سے قبل جسم کی تندرستی اور بیماری کی حالت کی عضویاتی وظائف کی کوشش جاری تھی۔ کہ ان کی تشریح ایک عملی اصول کے فعل کے حوالے سے کی جائے۔ چھاندوگیہ انپشد میں ہے کہ مٹی، پانی، آگ تعمیر کے عالمی اصول ہیں اور مختلف وایو قدیم الایام میں ایسے ہی معلوم تھے جیسے کہ اتھروید۔ وایو کو بہت سے انپشدوں میں اصول حیات

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ چل ہے اسی باب میں (۱، ۱۲، ۷) وایو کو شوشیر کرکہا گیا ہے یعنی جو سوراخ کرتا ہے۔

[1] چرک سمہتیا صفحہ ۱، ۱۲، ۸۔

[2] چرک سمہتیا صفحہ ۱۔ ۱۲۔ ۱۰۔ ۱۲۔

کہا گیا ہے یہ یقینی ہے کہ نظریۂ وات، پت اور کپھ اس نقطۂ نظر کی متاخر ترقی ہے جس میں ہوا (پون) آگ (دہن) اور پانی (تویہ ہے) جن کو جسم کے اساسی اجزائی اصول کہا جاتا تھا۔ پس سوشرت اس رائے کا حوالہ دیتا ہے صفحہ ۳، ۴، ۸۰ [1] ۳۳۴ بعض کہتے ہیں کہ انسانی جسم کی ساخت (پرکرتی) عنصری (بھوتکی) ہے اور اس کے ترکیبی اجزا اور عناصر جن سے یہ بنا ہوا ہے وہ ہوا آگ پانی ہیں طبی مذاہب فکر میں ان مباحث اور اسی طرح کے دوسرے مباحث میں ترقی ہوئی ہے جو جسم کو ایک بھوت یا بہت سے بھوتوں کی پیداوار سمجھتے ہیں وہ ترقی یہ ہے کہ مادی اسباب (اُپادان) جسم کیلئے علاوہ دھاتوؤں کے، انھوں نے اس پر زور دیا کہ ایک یا زیادہ حرکی اصول کی ضرورت ہے کہ جسم کا نشوونما ہو یا انحطاط ہو۔ اس سے اس امر کی تشریح ہوتی ہے کہ کس طرح وات، پت اور کپھ بطور دھاتو، دوش، پرکرتی اور وکرتی خیال کئے جانے لگے۔ جیسا کہ ابھی کہا گیا ہے چرک کہتا ہے کہ جنین کی ساخت کے وقت سے وات، پت کپھ (سیم تیانل کپھ) عمل کر رہے ہیں لیکن کم و بیش مختلف طریقے و نظام میں مساوی وایو، پت، میل، کپھ (سیم تیانل کپھ) یا ان میں مختلف مدارج کا غلبہ ہے جیسے واتل، پتل اور سلیشمل ہیں[2] سلیشمل قسم کے لوگ بالعموم تندرست ہوتے ہیں اور واتل اور پِتل قسم کے اشخاص ہمیشہ روگی جب بیماری آتی ہے تو کوئی دوش انسان کے جسم میں غالب ہوتا ہے اور نئے اکھٹے دوش روگ پیدا کرتے ہیں ان طریقوں پر جن میں غالب دوش جسم میں فعل انجام دے رہا ہے لیکن یہ نیا اکھٹا دوش نہیں بڑھتا ہے خواہ کچھ ہی غلبۂ دوش ہو یکساں رہتا ہے پس وات پرکرتی شخص سلیشم پرکرتی یا پت پرکرتی اور اس کے برعکس نہیں ہو سکتا

---

[1] سوشرت صفحہ ۳، ۴، ۸۰

[2] چرک ایک رائے کا حوالہ دیتا ہے کہ کوئی سم وات، پت، شلیشم (یا مساوی طور پر وات پت اور شلیشم رکھتے ہیں) نہیں خیال کئے جاتے ہیں چونکہ تمام لوگ مختلف اقسام کی غذائیں کھاتے ہیں اسلئے وہ وات پرکرتی پت پرکرتی یا شلیشم پرکرتی کے ہو جاتے ہیں اس کے خلاف

۳۲۵ ہے اور وہ دوش جو جسمی بناوٹ میں ہیں ہمیشہ اپنے عضویاتی اعمال میں لازمی جزو کے طور پر مشغول رہتے ہیں۔ بعد میں دوش کا اجتماع یا اُن کی کمی ایک بیماریوں کا سلسلہ پیدا کرتی ہے دوشوں کے متاخر مجموعوں یا ان کی کمی، اور دوشوں کے ترکیبی ختیم کے مستقل حصص جو پرکرتی کہلاتے ہیں[1]۔ ان دونوں میں کسی قسم کا باہمی تبادلہ نہیں ہے صرف وہ مفہوم (جس کو چکر پانی بیان کرتا ہے) جس میں دوش کو جسمانی سمجھا گیا ہے ہمیشہ ترکیبی طور پر غالب ہے جب اس کے برعکس صورت ہو وہ کمزور ہوتا ہے[2]۔ اس موقع پر یہ کہنا فضول نہ ہوگا کہ گو دوش

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ چرک کہتا ہے کہ سم وات، پت شلیشم ایک ہی چیز سب ہے بطور تندرستی یا آزادی مرض (اروگ) تمام دوائیں اس مقصد کے حصول کے لئے استعمال کی جاتی ہیں اور اس سے احتمال نہیں ہوسکتا کہ ایسی حالت موجود ہے اور وات پرکرتی، پت پرکرتی، شلیشم پرکرتی الفاظ غلط ہیں اس لئے کہ پرکرتی سے مراد صحت ہے وات پرکرتی سے مراد یہ ہے کہ اس میں وات کی مقدار غالب ہو۔ اور مقدار میں غالب ہونے کا مفہوم وہی ہے جو ویکار کا ہے پس صحیح الفاظ واتل پتل وغیرہ ہیں۔ جب واتل شخص ایسی غذائیں کھاتا ہے تو وات بڑھتا ہے جو چیزیں پت یا کچھ بڑھاتی ہیں وہ وات کی طرح نہیں بڑھتی۔ پتل شخص میں پت سرعت سے زیادہ ہوتا ہے جبکہ وہ چیزیں کھائی جائیں جو پت بڑھاتی ہیں اور یہی صورت شلیشم کی ہے (چرک سمہتیا ۳، ۶، ۱۴-۱۸)

[1] دیکھو چرک سمہتیا صفحہ ۱، ۷، ۳۸-۴۱۔ (صفحہ ۱، ۱۷، ۱۵) کی عبارت اس رائے کی تائید میں حوالہ دی جاتی ہے کہ دوش کے اجتماعات پرکرتی دوش کو متاثر کرتے ہیں لیکن چکر پانی اس کی مختلف تشریح کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ بیماری دوش سے پیدا ہوسکتی ہے جو مستقل ترکیبی مقدار کی زیادتی سے نہیں ہے (یہ کرتی مان) کہ اس کے اثر سے وہ ایک حصۂ جسم سے دوسرے حصۂ جسم میں لیجایا جائے اور مقامی طور پر اجتماع یا زیادتی پیدا کرے اگرچہ دوش کی مقدار زیادہ نہ ہوتی ہو۔

[2] (چکر پانی کی شرح چرک سمہتیا صفحہ ۱، ۱۷، ۶۲)۔

آپس میں مخالف ہیں لیکن وہ ایک دوسرے کو بیکار نہیں کرتے اور ان کیلئے ممکن ہے کہ نظام میں باہم ملکر شدت سے بڑھیں، بارش (ورشا) خزاں (شرت)، مابعد خزاں (ہمنت) جاڑا (شیت)، بہار (وسنت) اور گرمی (گریشم) کے، چھ موسموں میں تینوں دوشوں پت، سلیشم، وایو میں علی الترتیب تبادل مجموعہ (چیئے)، اضطراب (پرکوپ) اور کمزور ہونا (پرشم) ہوتا ہے۔ مثلاً بارش (ورشا) میں پت کا اجتماع، خزاں (شرت) میں پت کا اضطراب اور فصلی موسم (ہیمنت) میں پت کا کم ہونا، ہوتا ہے۔ گرمی میں سلیشم کا اجتماع اور وات کا اجتماع ہے اور اسی طرح ان کا سلسلہ ہے[1] اعتدالی (پرکرتی) اور غیر اعتدالی (وکرتی)

[1] چرک سمہتیا صفحہ ۱/ ۲۴۶/۷ اور اسی پرچکرپانی کی تشریح دیکھو ڈلہن سوشرت سمہتیا صفحہ ۱/ ۲۱/ ۱۸ کی شرح کرتا ہوا کہتا ہے دوشوں کے سنچے سے مراد بالعموم اجتماع یا مجموعہ ہونا ہے دوشوں کے پرکوپ سے مراد ہے مجتمعہ دوش جو سارے نظام میں پھیلے ہوئے ہیں وات کی چیئے کی خارجی علامات معدے کا بھرا ہونا اور حرکات کی کمی ہے پت کی علامات زرد صورت اور کمی حرارت (من دوش نتا) اور کپھ کی علامات اعضا کا بھاری ہونا، سستی محسوس کرنا چیئے کی تمام صورتوں میں ایک احساس اسباب کے خلاف ہوتا ہے جو خاص دوش کو بڑھاتے ہیں جس کا چیہ ہو چکا ہو بیماریوں کے بڑھنے اور روکنے کے عمل کی پہلی منزل چیئے کی منزل ہے اگر اس منزل پر دوش کو دور کیا جائے یا ساکن کر دیا جائے تو اس منزل پر بیماری نہیں ہوتی وایو کے خلل (پرکوپ) کی عام علامت معدے کی خرابیاں۔ اور پت کے ترشی، پیاس، جلن ہیں اور کپھ کے خلل کی عام علامت غذا سے تنفر اور اختلاج قلب وغیرہ ہیں۔ خون (شونت) پرکوپ ہمیشہ وات پت شلیشم کے پرکوپ کی بنا پر ہوتا ہے یہ دوسری منزل بیماریوں کی ترقی کی ہے اور تیسری منزل پرسار کہلاتی ہے اس منزل پر ایک چیز مثل دوش کے جوش کے ہوتی ہے۔ اس کو وایو حرکت میں لاتا ہے جو خود اگرچہ غیر جاندار ہے لیکن تمام حرکی فعلیتوں کی علت ہے، جب کسی جگہ پانی کی بڑی مقدار جمع کی گئی ہو اور کسی طرح کنارہ ٹوٹ جائے تو وہ پانی بہ کر نکل جاتا ہے اور دوسرے

۳۳۶

حالتوں میں دوشوں کے وظائف کا تقابل کرتے ہوئے چرک کہتا ہے کہ اعتدالی حالت میں پت کی حرارت ہاضمہ میں مدد دیتی ہے سلیشم طاقت اور قوت حیات ہے اور وایو تمام زندہ مخلوق کی حیات اور تمام فعلیت کا ماخذ ہے لیکن غیر اعتدالی حالت میں پت بہت سی بیماریوں کو پیدا کرتا ہے سلیشم نظام کا میل ہے اور بہت سی تکالیف کا سبب ہے، وات بہت سی بیماریوں کو پیدا کرتا ہے آخر کار موت کا سبب ہوتا ہے وہ مقامات (استھانانی) جہاں وات، پت، کپھ کے اثرات پائے جاتے ہیں چرک نے ان کو بیان کیا ہے۔ وات کے مقامات اثر مثانہ، بڑی آنت کا سرا، کمر، ٹانگ کی ہڈیاں لیکن چھوٹی آنتوں (پکواشیہ) میں اس کے اثر کا خاص مقام ہے۔ پت کے مقامات اثر سینہ، خون، معدہ اور یہ آخری سب سے اہم ہے سلیشم کے خاص مقامات اثر سینہ، سر، گردن تم

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ چشموں سے ملکر ہر طرف پھیل جاتا ہے اسی طرح دوش بہتے ہیں بعض وقت اکیلا، بعض وقت دو ملکر اور بعض وقت سب ملکر بہتے ہیں سارے جسم میں نصف جسم میں یا کسی حصۂ جسم میں دوشوں کے جوش پائے ہوئے وجود پھیل جاتے ہیں تو بیماریوں کی علامات ظاہر ہوتی ہیں جیسے کہ بادلوں سے مینہ برستا ہے جب ایک دوشس مثلاً وایو دوسرے دوشس یعنی پت کے طبعی مقام پر پھیلتا ہے تو موخرالذکر کا علاج اول الذکر کو دو کر دے گا۔ پرکوپ اور پرسار کے مابین اختلاف کو ڈلہن نے یوں بیان کیا ہے جیسے کہ گھی پہلی بار جوشش دیا جائے تو وہ خفیف سے جوشش میں آتا ہے اور یہ خفیف حرکت مثل پرکوپ ہے اور جب مسلسل شدت سے جوش میں آئے تو کھولنے لگتا ہے اور اس میں جھاگ اور پھین پیدا ہوتے ہیں۔ اس نوبت پر اس کو پرسار کہہ سکتے ہیں (سوشرت سمہتیا صفحہ ۱/۲۱، ۱۸-۳۲) اور چوتھی منزل وہ ہے جب پورو روپ کا ادراک ہوتا ہے اور پانچویں منزل روپ یا ویادھی (بیماری) کی ہے (دیکھو سوشرت سمہتیا صفحہ ۲۸ و ۲۹)۔

جوڑ، معدہ اور چربی، ان سب میں سینہ سب سے زیادہ اہم ہے وات، پت، سلیشم کے اثرات علی الترتیب اسی، چالیس اور بیس ہیں[1] لیکن وات، پت، سلیشم کے ان تمام مختلف اثرات میں خصوصی اشکال اور خصوصیات دوشں کے مماثل ہیں چرک صفحہ ۱، ۲۰، ۱۲۔ ۲۳ میں بعض علامات کا ذکر کرتا ہے جو تشخیص مرض میں رہنمائی کرتی ہیں جو وات، پت، کپھ کی خرابی سے پیدا ہوتی ہیں لیکن ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس رائے کے مطابق وات، پت، کپھ کی کیا نوعیت خیال کی جا سکتی ہے آیا یہ فرضی وجود ہیں کہ وہ مخفی علامات کی ایک تعداد کے نشان ہیں اور ان کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے، ایسی تعبیر میں حقیقت علامات سے متعلق ہوگی، روگ یا دوش کے کارکن سہولتی نشان ہوں گے کہ ان میں سے کسی مجموعے کے علامات کو جمع کر کے ایک نام رکھ دیا جائے۔ جب علامات کا ایک خاص سٹ ہو تو سمجھ لینا چاہئے کہ وایو کی خرابی ہے اور جہاں دوسرا مجموعۂ علامات ہو وہاں پت کی خرابی ہے اور یوں ہی اوروں کو سمجھنا چاہئے۔ لیکن ایسی تعبیر کے خلاف اہم اعتراضات ہیں ہم نے اوپر کہا ہے کہ بہت سی عبارتوں میں دوشوں کا ذکر بطور رطوبت فضلہ ہوا ہے جو وہ اپنی اعتدالی مقدار میں جسم کی تعمیر و قیام میں مدد کرتے ہیں اور غیر مناسب مقدار میں بیماریاں پیدا کر کے نظام کو شکست و ریخت کرتے ہیں ان عبارتوں کی مذکورۂ بالا تعبیر سے اطمینان بخش تشریح نہیں ہو سکتی ہے بہت سے فقروں میں پت، کپھ کو بطور وجود ایک خاص رنگ اور مادی استقامت بیان کیا گیا ہے اور یہ بھی کہ جسم میں ان کا خاص مقام ہے جہاں وہ جمع ہوتے ہیں اور یہ تعبیر نا ممکن ہوتی اگر وہ حقیقی وجود نہ ہوں بلکہ مفروضی ہوں صرف ایسی منہاجی قدر رکھتے ہوں کہ مختلف علامات کی مجموعی سمجھ کے لئے آسان نشان سے بڑھکر نہ ہوں[2]

۳۲۷

---

[1] چرک سمہتیا صفحہ ۱، ۲۰، ۲۔

[2] ان دوشوں کی رطوبت کی خصوصیت ایسے فقروں سے کثرت سے ظاہر ہے جیسے کہ وات، پت اور سلیشم کے بارے میں خیال ہے کہ غذا کے ہضم کرنے کے لئے معدے

دوش سے خصوصی کیفیت کا منسوب کرنا اس خیال واثق پر مبنی ہے کہ اثرات کی کیفیات اسباب کی کیفیات کی بنا پر ہیں پس ہمارے جسموں کی مختلف کیفیات اثرات متصور ہوں اور اسباب کا بھی خیال کیا جائے کہ وہ ان کیفیات سے متصف ہیں جن سے یہ اثرات پیدا ہوتے ہیں پس اس سلسلے میں وات کی کیفیات کے بیان میں چرک کہتا ہے کہ روکشنے کی کیفیات کی وجہ سے ان کے اجسام ہم جنسی وات کے میلان رکھتے ہیں وہ سخت، دبلے، اور چھوٹے ہیں اور ایسے لوگوں کی آوازیں سخت، زوردار، درشت اور آہستہ آہستہ اور شکستہ ہوتی ہیں اور ان کو اچھی طرح نیند بھی نہیں آتی (جاگ روک)۔ وایو کے ہلکے پن کی کیفیت سے انسان کے حرکات ہم جنسی وات کے میلان کے ساتھ سبک اور تیز ہوں گی اور اس کی تمام کوششوں اور کھانے اور تقریر کرنے کے طریقے بھی ایسے ہی ہوں گے یہ غور کرنا آسان ہے کہ وایو کی

۴۳۸

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ میں ان کے مقام کی ضرورت ہے؛ چرک سہنیا، ۳، ۲، ۳ سلیشم چکنا، خوشگوار، نرم، شیریں، مادی، متصل، سکونی، مرطوب، بھاری، سرد، نم اور شفاف ہے چرک سہنیا صفحہ ۳، ۸، ۱۴، ۱) پت گرم، تیز، پتلا، بدبودار، ترش، چرپرا، اور کڑوا ہے صفحہ ۳، ۸، ۱۴، ۷، ۶)؛

وات کھردرا، ہلکا، متحرک گوناگوں، سرعتی، سرد، بھدا اور منتشر ہے صفحہ ۸، ۱۴، ۷۔

بہرحال یہ غور کرنا چاہئے کہ میں نے چند الفاظ کا ترجمہ دیا ہے وہ اطمینان بخش نہیں سمجھے جا سکتے میں صرف ترجمے میں مفہوم لفظ دے سکا ہوں جو سنسکرت میں کثیر مفاہیم میں استعمال ہوتا ہے مثلاً میں نے رکش کا ترجمہ "کھردرا" کیا ہے لیکن اس کا مفہوم دبلا اور پتلا بھی ہوتا ہے "بدخوابی یا شکستہ (آواز) بھی انگریزی میں کوئی ایسا مرادف لفظ نہیں ہے جس کے اتنے کثیر معنی ہوں۔

مہامہوپادھیایہ کوی راج گنگا ناتھ سین سائن کلکتہ نے کوشش کی ہے کہ دوشوں کو دو درجوں میں تقسیم کریں ایک غیر مرئی (سوکشم) دوسرے مرئی (ستھول) سدھانت ندان صفحات ۹ تا ۱۱۔ لیکن ایسا امتیاز بلاشک کیا جا سکتا ہے البتہ ایسا امتیاز طبی ادب میں

کیفیت کی مشابہت جسم کی کیفیت سے ایک بعید مفہوم ہے تاہم چونکہ خاص صورتیں اور خصوصیات ایک انسان کے جسم کی متصور ہوتی ہیں کہ وہ ایک دوسرے کی تعمیر جسمی کے فاعل ہیں اگرچہ یہ خصوصیات جسم ان سے بعید مشابہت رکھتی ہیں۔

اس سلسلے میں دوسرا نقطۂ نظر دوش کی کیفیات کا شمار کرنا ہے ایک دوش کی خرابی کا لازمی طور پر وہ مفہوم نہیں ہے کہ تمام اس کی کیفیات کامل قوت سے ظاہر کی گئی ہیں یہ ممکن ہے کہ دوش کی ایک یا زیادہ کیفیات اضافہ ہو جائیں اور دوسری ساکن رہیں پس وایو کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس میں کیفیت رکش، لگھو، چل، بہا وشگھر شیت وغیرہ کی ہیں یہ ممکن ہے کہ کسی خاص صورت میں شیت کیفیت کو غلبہ ہو جائے اور دوسری ساکن رہیں یا شیت، رکش، یا شیت رکش اور لگھو اور اسی طرح دوسری پس طبیب کا کام ہے کہ صرف دوش کو معلوم کرے جو اضافہ ہوا ہے اور دوش کی کیفیت کی جانچ کرے کہ کس دوش کی کونسی کیفیات بہت بڑھ گئی ہیں اور کونسی کیفیات قابل تغیر ہیں، یہ ممکن ہے کہ دوش حالت خلل میں ہو اور دوش رہے تاہم اس کی بعض کیفیت کم و بیش ہو سکتی ہیں دوش کے خلل کی نوعیت کا تعین دوش کی کیفیت کی خرابی سے معین ہوتی ہے (اشاش و یکلپ[1]) طبعی نتیجہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ نہیں کیا گیا ہے اور دوسری یہ بات ہے کہ طبی نقطۂ نظر سے اس کی کوئی قدر و قیمت بھی نہیں ہے دوشوں کے وظائف کی نوعیت کا انحصار ان کی مرئیت یا غیر مرئیت پر نہیں ہے نہ یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ مرئی دوش ہمیشہ غیر مرئی دوش کو پیدا کریں گے۔

[1] چرک سمہتیا صفحہ ۲، ۱، ۱۰، ۴ چکر پانی اس پر شرح کرتا ہے دوش یا بہت سے دوش جو نمایاں طور پر نظام میں خراب ہو جائیں انوبندھیہ کہلاتے ہیں اور جو دوش بیماریوں کے ابتدائی وقت مضطر نہ ہوں انوبندھ کہلاتے ہیں اور جب تین دوش مشترکہ طور پر مضطر ہوں تو سن نپات کہلاتے ہیں اور جب دو مضطر ہوں سمسرگ کہلاتے ہیں (چرک سمہتیا صفحہ ۳، ۲، ۴)۔

اس نظریے کا یہ ہے کہ یہ وجود جو یہ یا وہ کیفیات رکھتے ہیں وہ دوشس کے باہم اجزا ہیں ایک دوش خود اپنے آپ ہم جنس اپنے تمام اجزا میں خیال نہیں کیا جا سکتا ہے اس رائے سے کہ دوش معلوم ہوتا ہے ایک خاص قسم کی رطوبت ہے جو مختلف رطوبتوں کا مرکب ہے جن کے مختلف کیفیات ہیں لیکن جو یکساں طریقوں پر باہم عمل کرتے ہیں جب ایک خاص دوش صحت کی حالت میں ہے تو اس کے باہم وجود ایک معین مقدار میں خود مجموعی دوشس سے ہیں لیکن جب اس میں خرابی آتی ہے تو اس کی ملی ہوئی رطوبت غیر مناسب مقدار میں بڑھ سکتی ہے اور دوسرے ساکن رہ سکتے ہیں تمام دوش کی مقدار یقیناً کمی و بیشی پر ہے ایک دوش جیسے کہ کپھ یا پت ہے اس کو ایک نام خیال کیا جائے کہ مجموعۂ رطوبت ہے بہ نسبت اس کے رطوبت ہم جنسی خصوصیت ہے۔ یہ آسانی سے معلوم ہو سکتا ہے کہ دوش کی مختلف ہم جنس دوسرے ہم جنسی اجزا کی اضافی قوتوں کا دور ہر ایک دوش کی قوتوں اور مقداروں کی آپس میں خیال کریں ان کے انفصال بے شمار ہیں اور ان سے جو بیماریاں پیدا ہوتی ہیں وہ لاتعداد ہیں چرک کا سارا نظام معالجہ ان اثرات کی نوعیت کی تحقیق پر منحصر ہے بیماریوں کے نام تو محض ایک خاص قسم کے اثرات کی تعداد کے مجموعی التقابوں کا نشان ہے۔[1]

ایک مزید امر غور طلب ہے وایو، پت، کپھ کی تعمیری اور تخریبی اعمال کے لحاظ سے یہ ہے کہ وہ آزاد کارکن ہیں جو انسان کے کرم اور نفس کے اتحاد سے فعل کرتے ہیں اعمال نفسی و جسمی وایو، پت کپھ، دھاتو وغیرہ۔ لیکن ان کے تضادی کام کرنے والے دھاتو، رس، رکت کے مواد ہیں دونوں انسانی کرم کی پیروی کرتے ہیں لیکن ایک دوسرے سے معین نہیں ہوتے اگرچہ وہ ایک دوسرے سے باہم مشابہ ہیں نفسیاتی اور طبیعیاتی متوازیت چرک کے نظام میں ہے چرک اس کے مرتب کرنے کی سعی کرتا ہے اور کہتا ہے "شاریرم آپی ستوم

[1] چکر پانی چرک سمہتیا پر صفحہ ۱؍۱۸؍۵۳۶ -

۳۳۹

اُنو وودھی یتے ستوم چہ شاریرم" (نفس جسم سے مشابہ اور جسم نفس سے) یہ بات یاد رہے کہ آخری سبب تمام دھاتو وشمیہ یا ابھی گھات (جسمانی ضرر بذریعۂ حادثہ مثلاً گر پڑنا یا اور اس کے مثل) بیوقوفی کا فعل ہے۔ وات، پت، کپھ نہ صرف طبعی اعمال انجام دیتے ہیں بلکہ مختلف اقسام کے تعقلی اعمال بھی۔ یہ خالص نفس سے منسوب ہیں اس سے کیا مراد ہے کہ ان کو منسوب کیا جائے کہ وہ وایو، پت اور کپھ سے ہوتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک قسم کی نفسی طبعی متوازیت ہے کہ نفس جسم سے اور جسم نفس سے مماثل ہے اور دونوں کرم سے مماثل ہیں۔

٣٤٠

جسم کے اہم مراکز سر، قلب اور بیڑو ہیں پران یعنی حیاتی لہریں اور تمام حواس کے بارے میں کہا جاتا ہے (شرتا) کہ سر پر منحصر ہیں[2]۔ سر (شیرش) اور دماغ (مستشک) کا فرق اتھروید کی طرح قدیم زمانے میں معلوم تھا۔ مثلاً اتھروید صفحہ ۱۰/۲/۶ میں لفظ شیرش "سر" کے مفہوم میں آیا ہے اور ابیات صفحہ ۸ و ۲۶ کے اسی بھجن میں لفظ مستشک "دماغ" کے معنی میں

[1] چرک سمہتیا میں قلب کے مختلف نام مہت، ارتھ، ہردیہ (۱/۳۰/۲) بیان ہوئے ہیں۔

[2] بہرحال چکر پانی اس کی تشریح کرتا ہے کہ گویا وہ منحصر ہیں (۱/۱۷/۱۲) اس لئے کہ جب سر کو مار لگتی ہے تو تمام حواس کو ضرر پہنچتا ہے یہ چرک سمہتیا صفحہ ۶/۲۶/۱ میں کہا گیا ہے کہ ایک سو سات حیاتی مراکز ہیں اور ان میں سب سے اہم سر، دل، اور پیڑو ہیں اور صفحہ ۸/۹/۱۶ میں اور ۸/۹/۴ میں واطور پر کیا گیا ہے تمام حواس اور اُن کی لہریں اور پران سر پر مبنی ہیں جیسے سورج کی کرنیں سورج پر منحصر ہیں۔

آیا ہے[1] سر کی بیماری کا ذکر اتھروید صفحہ ۱، ۱۲، ۳ بطور شیر شکتی آیا ہے۔ دماغی مواد کو مستو لنگ چرک سمہتیا صفحہ ۸، ۹، ۱۰۱ میں کہا گیا ہے اسی بات میں لفظ مستی شک دماغی مواد (صفحہ ۸، ۹، ۸۰) کے لئے آیا ہے اور اسی کی تشریح چکر پانی نے کی ہے[2] وہ فقرہ جو چرک صفحہ ۸، ۹، ۴ سے نقل کیا گیا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کم سے کم دریدھبل نے سر کو حواس اور تمام حسی لہروں اور حیاتی لہر کا مرکز خیال کیا ہے۔ چکر پانی اس فقرے کی شرح کرتا ہوا کہتا ہے کہ اگرچہ حیات و احساس کی لہریں جسم کے دوسرے اجزا سے گزرتی ہیں تاہم وہ سر سے خاص طور پر مربوط ہیں اسلئے کہ سر میں چوٹ لگ جانے سے یہ منتشر ہوتے ہیں چرک اور دریدھبل کے نزدیک تمام حواس سر اور پران سے خاص طور پر مربوط ہیں لیکن قلب پران اور من کا حیاتی مرکز سمجھا جاتا ہے جیسا کہ میں بعد میں بیان کروں گا اور بھیل جو چرک کی طرح قدیم ہے دماغ کو من کا مرکز سمجھتا ہے یہ رائے جہاں تک میرا خیال ہے سنسکرت ادب میں تقریباً لاثانی ہے وہ کہتا ہے کہ من جو تمام حواس میں اعلیٰ ہے (سرو نیدریہ پرم) اس کا مقام سر اور تالو کے درمیان ہے وہ اس کا محل وقوع ہے وہ تمام معروضات حسی (وشیان اندریانام) اور ذائقوں سے واقف ہے جو اس سے اتصال کرتے ہیں (رسادِ کا ان سیمپ ستھان) من کا اصلی سبب اور ان تمام حواس کی توانائی اور تمام احساسات و احکام کی علت (بدھی) چت ہے جو دل میں مرکوز ہے چت تمام

۳۴۱

[1] "وہ کونسا دیوتا ہے جس نے (پیدا کیا) اس کا دماغ، اس کی پیشانی، اس کے سر کا پچھلا حصہ (ککاٹیکا) جس نے پہلے اس کی کھوپڑی، اور جس نے انسان کے جبڑے میں ایک مجموعے کو جمع کر کے آسمان پر چڑھ گیا" (اتھروید صفحہ ۱۰، ۲، ۸) اتھروں نے اس کے سر کو سیا، اور اس کے دل کو، دماغ سے ارفع اور پاک کرنے والا (ان کو) سر سے باہر بھیجا گیا (۲۶) وہٹنی کا ترجمہ ہرورڈ اورینٹل سیریز)

[2] چکر پانی چرک سمہتیا کے صفحہ ۸، ۹، ۸۰ پر لفظ مستشک شاذ ہی سر کے معنی میں

حرکی وظائف اور فعلیتوں کا سبب ہے، جو اچھے چت سے متصف ہیں وہ نیک راستہ چلتے ہیں اور جو برے چت سے متصف ہیں وہ بری راہ چلتے ہیں، من چت کا علم رکھتا ہے اس سے انتخاب عمل ہوتا ہے تب عقل اس کا تصفیہ کرنے کے لئے آتی ہے کہ کیا کریں اور کیا نہ کریں۔ بدھی یا عقل چند افعال کی عقل ہے جو اچھے (شبھ) اور جو بعض برے (اشبھ) ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ بھیل من چت اور بدھی میں امتیاز کرتا ہے۔ من چت سے بالکل مختلف ہے جیسا کہ بھیل کے ناقص بیان سے معلوم ہوتا ہے یہ خیال ہے کہ وہ تمام وقوف کی علت ہے اور اس کا مقام دماغ ہے تمام فعلیت، حس اور حکم کی علت چت ہے اور اس کا مقام قلب ہے، بدھی غالباً معین سمجھ اور حکم ہے، وہ چت کا وظیفہ ہے اور کچھ نہیں بھیل کہتا ہے کہ دوش دماغ میں من کو متاثر کرتے ہیں اور اس کے نتیجے کے طور پر دل متاثر ہوتا ہے اور دل کے اثرات سے عقل (بدھی) متاثر ہوتی ہے اور یہ جنون کی طرف لے جاتی ہے[۱] دوسرے فقرے میں وہ مختلف وظائف پت کے بیان کرتا ہے، بھیل کہتا ہے کہ یہ خاص قسم کا آلوچک پت جو چکشر ویشے شک کہلاتا ہے جو من کا روح سے اتصال کر کے وقوف پیدا کرتا ہے اور اس کو چت پر منتقل کر دیتا ہے اور امتیازی بصری علم پیدا کرتا ہے جس سے مختلف معروضات کا آنکھ سے ادراک ہوتا ہے بہر حال حکمی حالت مختلف ہے جو آلوچک پت سے پیدا ہوتی ہے جو بدھی ویشی شک کہلاتی ہے جو بھوؤں کے درمیانی نقطے پر واقع ہے وہاں لطیف اجسام کو قائم رکھتی ہے جو ذات سے ظہور پاتے ہیں، مبادیات سے متلازم ہوتی ہے، (دھارینی) اور دوسرے مساوی معلومہ واقعات کو جمع کرتی ہے (پرتیو دھارینی) ماضی کو یاد رکھتی ہے۔ اور ہمارا علم پیدا کرنے کے بعد تصوری اور تصدیقی صورتیں، ارادے

۲۴۲

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ استعمال ہوا ہے جیسا کہ فقرہ چکر پانی نے چرک سمہتیا صفحہ ۸، ۹، ۸۰ سے دیا ہے۔
[۱] شرمن .... کارنم بھیل کا باب اُمن مادچکت سنتم پر کلکتہ یونیورسٹی اڈیشن صفحہ ۱۴۹۔
[۲] ۔ اُردھوم .... وارنہ ایضاً صفحہ ۱۴۹۔

آیندہ تحقیق تعمیری افعال پیدا کرتی ہے اور وہ قوت ہے جو مراقبے (دھیان) اور امتناع خیالات (دھارنا) میں عمل کرتی ہے[1]۔

سوشرت کوئی اہم بات دماغ کی بابت بیان نہیں کرتا ہے اس میں کچھ شک نہیں کہ وہ واقف تھا کہ خاص اعصاب سر میں خاص حسی وظائف سے مربوط ہیں شلاً وہ کہتا ہے صفحہ ۳/۶/۲۸ میں کہ دو اعصاب (شرا) کان کے پیچھے نیچے کی طرف ہیں جو دو ہورا کہلاتی ہیں اگر ان کو کاٹ ڈالا جائے تو بہراپن پیدا ہو جاتا ہے، ناک کے بانسے کے اندر، ناک کے آلہ کے دو عصب جو پھن کہلاتے ہیں اگر ان کو کاٹ ڈالا جائے تو احساس غائب ہو جاتا ہے بھوؤں کے نیچے آنکھ کے اعصاب اپانگ کہلاتے ہیں اگر ان کو کاٹ ڈالا جائے تو انسان اندھا ہو جاتا ہے یہ تمام وقوفی اعصاب بھوؤں کے پاس ہیں[2] وہ کہتا ہے کہ عصب دماغ میں کھوپڑی کے اندر اور سر کے حصے میں مربوط ہیں اور یہ مقام رو ما دوت کہلاتا ہے جو ناظم اعلیٰ (ادھی پتی) ہے چرک کہتا ہے کہ سر واس کا مرکز ہے اور اس کا فیصلہ مشکل ہے کہ اس نے کوئی گہرے معنی بیان کئے ہیں یا وہ صرف ان اعضا کو سادہ طور پر بیان کرتا ہے جو سر میں واقع ہیں جیسے کان، آنکھ، ناک، زبان۔

چرک دل (ہریدیہ) کو شعور کا مرکز سمجھتا ہے[3]۔ پر ان کے مقام سر، حلق، دل، ناک، بڑی آنت کا سرا، مثانہ، حیاتی رقیق اوجس، منی اور خون اور گوشت ہیں[4] صفحہ ۱۹/۳ میں چرک ناک اور گوشت کو خارج کر کے کنپٹی کو ان کے بجائے شامل کرتا ہے (شنکھ)۔ یہ تعین دشوار ہے کہ اُن سے اس کی کیا مراد ہے لیکن یہ اغلب ہے کہ یہ لفظ عام طریقے پر حیاتی اجزا کے تضمن کے لئے استعمال ہوا ہے چرک صفحہ ۱/۳۰/۴ اور ۵ میں کہتا ہے کہ تمام جسم اپنے ہاتھ پیر، دھڑ، اور سر کے ساتھ مجموعی طور پر سڈانگ کہلاتا ہے۔ علم (وگیان)، حواس حسی معروضات، ذات، من، معروضات فکر (چینتیہ)

۴۴۳

---

[1] بھیل کا باب پرش نشچیہ صفحہ ۸۰۔
[2] سوشرت سمہتیا صفحہ ۳/۶/۲۸۔
[3] چرک سمہتیا صفحہ ۴/۷/۸۔
[4] 〃 〃 ۹۔

سب کو دل سہارا دیتا ہے (سمشرت) جس طرح گھر کو ستون اور کڑیاں سہارا دیتی ہیں[1]۔ یہ واضح ہے جیسا کہ چکر پانی تشریح کرتا ہے کہ جسم دل میں قائم نہیں رہ سکتا ہے اس سے یہ مراد ہے کہ جب دل ہر طرح اچھا ہے تو باقی سب اچھے ہیں[2]۔ چرک کے نزدیک من اور روح دل میں ہے اور اسی طرح وقوف، لذت والم، بہرحال اس سے یہ مراد نہیں کہ دل اُن کا مقام ہے کہ جہاں یہ موجود ہیں لیکن یہ مفہوم ہے کہ وہ اپنے مناسب وظیفے کے لیئے دل پر منحصر ہیں اگر دل نادرست ہے تو تمام نادرست ہو جائیں گے اگر دل درست ہے تو وہ تمام اچھی طرح کام کریں گے جس طرح کڑیوں کو ستون سہارا دیتے ہیں پس یہ بھی دل پر منحصر ہیں لیکن چکر پانی چرک کی اس رائے سے متفق نہیں معلوم ہوتا ہے وہ تسلیم کرتا ہے کہ چونکہ قلب قوی خیالات لذت والم سے متاثر ہوتا ہے لہذا نفس اور روح واقعی دل میں مرکوز نہیں اور اسی طرح لذت والم، ذات جو علت تمام حسی معروضات اور نظام کے قائم رکھنے والی ہے دل میں ہے پس اس لیئے اگر انسان کے دل پر چوٹ لگتی ہے تو وہ بیہوش ہو جاتا ہے اگر دل پھٹ جائے تو وہ مر جاتا ہے اور یہی اعلیٰ ترین قوت (پرم اوجس) کا مقام ہے[3] دل کے بارے میں بھی خیال کیا جاتا ہے کہ یہ تمام شعور کے مرتکز رہنے کا مقام ہے چرک کہتا ہے کہ دل پران کی لہروں کا مرکز ہے اور نفسی فعلیت کی لہروں کا بھی (صفحہ ۲، ۷، ۳) ایسمار ندان (صفحہ ۲، ۸، ۴) میں چرک دل کو باطنی ذات (انتر آتمنہ شریشٹھم آیتنم) کا اعلیٰ مقام کہتا ہے۔

---

[1] چرک سہتیا صفحہ ۱، ۳۰، ۵۔

[2] چکر پانی کہتا ہے کہ پرم اوجس کے ذکر سے ثابت ہوتا ہے کہ چرک یقین کرتا ہے کہ دوسرا اپرم اوجس ہے اپرم اوجس کی مقدار سارے جسم میں نصف مٹھی کے برابر ہے دار دھا انجلی پر یمان ۃ) اور پرم اوجس سفیدی مائل سرخ اور ہلکے زردی مائل رقیق کے آٹھ قطرے دل میں ہیں۔ دل کی دھمنیوں میں نصف مٹھی اپرم اوجس ہے اور وہ مرض جس کو پرمیہ

یہ بیان کرنا ناموزوں نہ ہوگا کہ تیت تریہ انپشد (صفحہ ۱، ۶، ۱) میں دل کو وہ مقام کہا گیا ہے کہ وہ منومیہ پرش یعنی نفسی شخصیت رہتی ہے دوسرے بہت سے اپنشدوں میں دل بہت سی ناڑیوں اور نالیوں کا مرکز ہے[1] شنکر برہد آرنیک صفحہ ۲، ۱، ۱۹ کی تشریح کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ناڑیاں یا شرائین ہِتا کہلاتی ہیں جو غذائی لعاب سے نشو ونما پاتی ہیں اور تعداد میں دو لاکھ بہتر ہزار ہیں۔ دل سے نکل کر سارے جسم میں پھیلتی ہیں[2]۔ بدھی دل میں ہے اور وہاں سے خارجی حواس پر تصرف کرتی ہے مثلاً بیداری کے وقت بدھی ان ناڑیوں سے گزر کر کان تک جاتی ہے اور وہاں آلۂ سمع کو پھیلاتی ہے اور اس کی نگرانی کرتی ہے جب بدھی یوں پھیلتی ہے تو ہم کو حالت بیداری حاصل ہوتی ہے جب سکڑتی ہے تو گہری نیند سشپتی کی حالت حاصل ہوتی ہے۔

دورانی اور عصبی نظام

شیرا (لیتے ہیں ہیر ابھی پہنچے ہیں) اور دھمنی دو مختلف قسم کی جسم کی نالیاں ہیں جو

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ کہتے ہیں (پیشاب کی بیماری) اس میں بھی اوجس ضائع ہوتا ہے لیکن اس اوجس کے ضائع ہونے سے انسان زندہ رہ سکتا ہے لیکن پرم اوجس کی ذرا سی کمی بھی انسان کو ہلاک کر دیتی ہے اوجس کو دھاتو کا آٹھواں حصہ نہ سمجھا جائے اس لئے کہ یہ جسم کو سہارا دیتا ہے (دھاریتی) لیکن اس کو نشو ونما نہیں دیتا ہے، اوجس بہر حال اس کے مفہوم میں بھی استعمال ہوتا ہے (چرک سمہتیا صفحہ ۱، ۳۰، ۶ پر چکر پانی کی شرح) دیکھو چرک سمہتیا صفحہ ۱، ۱۷، ۷۴ اور ۷۵ اور اسی پر چکر پانی کی شرح۔ بہر حال اوجس کو اشٹرویدہ صفحہ ۲، ۷، ۱ میں دھاتو کا آٹھواں حصہ کہا گیا ہے۔

[1] دیکھو برہد صفحہ ۲، ۱، ۱۹، ۴، ۲، ۲، ۳ اور صفحہ ۴، ۳، ۲۰ صفحہ ۴، ۴، ۸ اور چھاندوگیہ صفحہ ۸، ۶، ۶، کٹھ صفحہ ۶، ۱۶، کوشیتکی صفحہ ۴، ۱۹، منڈک صفحہ ۲، ۲، ۶، تیتریہ صفحہ ۱، ۶، ۲، صفحہ ۷، ۲، پرشن صفحہ ۳، ۶، ۷۔

[2] لفظ پوری تت سے مراد اصل میں دل کا ڈھکنے والا ہے لیکن یہاں پر شنکر کی مراد سارے جسم سے ہے۔

اتھروید کے قدیم زمانے سے متمیز معلوم ہوتی ہیں[1] برہد آرنیک اپنشد میں آیا ہے کہ دل کی ہِتا ناڑیاں اس قدر باریک ہیں جیسے بال کا ہزارواں حصہ اور کہا جاتا ہے کہ وہ سفید، نیلا زرد اور سبز رقیق مواد سے جاتی ہیں[2] شنکر اس کی شرح کرتا ہوا کہتا ہے کہ یہ مختلف رنگ وات، پت اور سلیشم کے مختلف اتصال کے سبب سے ہیں جو ناڑی لے جاتی ہیں۔[3] وہ کہتا ہے کہ لطیف جسم کے سترہ عنصر (پانچ بھوت، دس حواس، پران، انتھ کرن) جو تمام جبلی خواہشات کا سہارا ہیں، وہ ان ناڑیوں میں رہتی ہیں۔ بربہد آرنیک صفحہ ۴، ۲، ۳ میں کہا گیا ہے کہ غذائی لعاب کا باریک ترین جوہر دل کے جوف میں ہے یہی جوہر باریک ترین ناڑیوں میں داخل ہو کر جسم کو قایم رکھتا ہے یہ چاروں طرف سے ناڑیوں کے جال سے گھرا ہوا ہے، دل میں اپنی جڑیں رکھنے والی انتہائی باریک ہِتا ناڑیوں کے ذریعے یہ جوہر دل سے اوپر کی طرف تیزی کے ساتھ آگے بڑھتا ہے چھاندوگیہ صفحہ ۸، ۶، ۶ میں مذکور ہے کہ ایک سو ایک ناڑی دل سے نکلتی ہے اور سر کی طرف لے جاتی ہے[4]۔ منڈ صفحہ ۲، ۲، ۶ میں کہا گیا ہے کہ پہیے کے ارون کے مانند ناڑیاں دل سے مربوط ہیں پرشن صفحہ ۳، ۶ اور ۷، میں کہا گیا ہے کہ دل میں سو ناڑیاں ہیں اور ہر ایک ان میں

۴۴۵

---

[1] : شتم...... ات اتھرووید صفحہ ۷، ۳۶، ۲ ساین اسکی تشریح کرتا ہے ہرا...... ناڈیہ۔ اتھر وید صفحہ ۱، ۱۷، ۱، ۲ میں ہیرا اور دھمنی کا امتیاز کیا گیا ہے، صفحہ ۱، ۱۷، ۱ میں ان کو سرخ کپڑے پہنے کہا گیا ہے جس کی تشریح ساین بطور "لوہتیہ اُدھرسیہ نواس بھوتا مہی" کرتا ہے (خون کا مقام) اور اس کی تشریح بطور رجو دھن ناڈیہ کرتا ہے پس معلوم ہوتا ہے کہ بڑی نالیاں دھمنی کہلاتی ہیں صفحہ ۱، ۱۷، ۳ میں اتھرووید سیکڑوں دھمنیوں اور ہزاروں ہیرا کا ذکر کرتی ہے۔

[2] برہد صفحہ ۴، ۳، ۲۰ شنکر کی شرح کے ساتھ انند گری اس کی شرح کرتا ہوا سوشرت کے فقرے کا ذکر کرتا ہے جو سوشرت سمہتیا صفحہ ۳، ۷، ۱۸ کے مثل ہے یہ ثابت کرنے کے لئے کہ وہ شیرا جو وات لیکر جاتی ہیں سرخ (ارون) ہیں اور جو پت لیکر جاتی ہیں وہ نیلی اور جو خون لیکر جاتی ہیں سرخ اور جو سلیشم لیکر جاتی ہیں سفید ہیں۔

[3] اس فقرے کو متاخر ادب میں ظاہر کیا گیا ہے کہ سوشمنا ناڑی جو سر کی طرف جاتی ہے بہت قدیم

سے دو ہزار دوسو شاخیں رکھتی ہے، اور ویان وایو ان میں سے حرکت کرتی ہے[1] تیتری اپنشد میں مذکور ہے سوشمنا ناڑی سر کی طرف جاتی ہے جس سے پران کا بہاؤ ہوتا ہے ان فقروں سے کوئی معین بات ناڑی کی بابت معلوم نہیں ہوتی ہے ان سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ کئی قسم کی نالیاں ہیں جن میں سے خون اور دوسری رطوبتیں بہتی ہیں بعض ان میں سے بحد باریک ہیں جن کا عرض بال کا ہزارواں حصہ ہوگا نڑ یا خالی نرسل رگ وید (صفحہ ۸، ۱، ۳۲) میں بیان کیا گیا ہے کہ تالابوں میں اگتا ہے اور اتھروید (صفحہ ۴، ۱۹، ۱) میں بطور وارشک یا جو بارش میں پیدا ہوتا ہے، یہ لفظ صرفی طور پر ناڑی سے تعلق رکھتا ہے[2] دوسری جگہ کہا گیا ہے کہ عورتیں نڑوں کو پتھروں سے توڑتی ہیں اور ان کی چٹائیاں بناتی ہیں[3] لفظ ناڑی بھی اتھروید میں آیا ہے جس کا مفہوم نالیاں ہیں[4]۔ اتھروید صفحہ ۵، ۱۸، ۸ میں لفظ ناڑی کا (واک) آلۂ کلام کے لئے استعمال ہوا ہے اور لفظ دھمنی رگ وید ۴۴۶

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ زمانہ سے معلوم تھی مثلاً چھاندوگیہ اپنشد اور کٹھ صفحہ ۶، ۱۶۔

[1] تیتری صفحہ ۶، ۲۱۔

[2] مکڈونل اپنی ویدک فہرست جلد اول صفحہ ۴۳۳ میں حوالہ دیتا ہے کہ ناڑی رگ وید کے بہت سے فقروں (صفحہ ۱، ۳۲، ۸، صفحہ ۹، ۱، ۴، صفحہ ۲، ۳۴، ۳، صفحہ ۸، ۶۹، ۲، صفحہ ۱۰، ۲، ۲، صفحہ ۱۰۵، ۴) میں استعمال ہوا ہے تاہم اس کا مفہوم اب بھی مبہم ہے۔ اس کی مماثلت پسچل نے نڑ سے دی ہے ایک فقرہ (صفحہ ۱، ۳۲، ۸ میں اس کی تشریح کی ہے، یہاں سلمند اور ان پیزہی اگ نش ٹوم صفحہ ۳۱۳ کو نلم پڑھتے ہیں دیکھو وکرنجل کی آل ٹن ڈشے اگاٹنک صفحہ ۱-۳، ۷، انزکل کی کشتی کے طور پر جو ٹوٹ گئی ہو اور جس پر سے پانی گزر رہا ہو۔

[3] اتھروید صفحہ ۶، ۱۳۸، ۵)۔

[4] اتھروید صفحہ ۶، ۱۳۸، ۴ میں ناڑیوں کو نالیاں کہا گیا ہے جو خصیوں پر ہیں جن سے منی کا رقیق مادہ بہتا ہے (میں ان تمہاری دو نالیوں کو پتھر کے اوپر پتھر رکھ کر توڑتا ہوں جو خدا نے تمہارے دونوں خصیوں پر بنائی ہیں جس میں سے تمہاری منی بہتی ہے)

صفحہ ۲، ۲، ۸ میں استعمال ہوا ہے اور سایَن نے اس کا ترجمہ شبد کیا ہے اور گلڈنر نے نرسل یا نالی کیا ہے[1] اگر سایَن کی تشریح قبول کی جائے تو اتھروید صفحہ ۲، ۳۳، ۶ میں لفظ سناو سے مراد لطیف شیرا اور دھمنی سے مراد بڑی نالیاں ہیں، صفحہ ۶، ۹۰، ۵ میں کہا گیا ہے کہ سَنو دھمنیاں قولنج یا گٹھیا کے مریض کے جسم کے چوطرف ہوتی ہیں یہاں سایَن دھمنی کو ناڑی کہہ کر تشریح کرتا ہے چھاندوگیہ صفحہ ۳، ۱۹، ۲ میں دریاؤں کو دھمنی کہا گیا ہے۔ شنکر دھمنی کی تشریح میں اس کو شیرا کہتا ہے، میں نے اتھروید کے لفظ ہیرا کے استعمال کو تبلایا ہے کہ یہ رگ وید میں بھی آیا ہے[2]۔

مذکورہ حوالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ ناڑی، شیرا، (یا ہیرا) اور دھمنی سب کی سب جسم کی نالیاں ہیں اور بعض وقت ناڑی یا شیرا کا مفہوم لطیف تر نالی ہے اور دھمنی بڑی نالی ہیں اب میں چرک کا بیان شروع کروں گا اور یہ معلوم ہوگا کہ ان کے وظائف اور امتیاز کی اہمیت کو مناسب طور پر سمجھنے کے لئے کوئی زیادہ ترقی نہیں ہوئی ہے۔

چرک صاف طور پر دھمنیوں، شیراؤں، سروتوں (رطوبتی لہریں) کو نالیاں خیال کرتا ہے اس کے نزدیک ان کے مختلف نام مختلف کام کی بنا پر رکھے گئے ہیں وہ کہتا ہے کہ دس دھمنیوں کی جڑ دل میں ہے، وہ سارے جسم میں

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ صفحہ ۱۰، ۷، ۱۵، ۱۶ میں سمندروں کی گہرائیوں کو ناڑیاں کہا گیا ہے اور اسی طرح آسمان کے چوطرف کی فضا کو کہا گیا ہے۔

[1] "دھمنی"، "نرسل" سے مراد نالی ہے جو رگ وید (۲، ۲، ۸) میں بیان ہوا ہے اور اسی عبارت کی تکرار نروکت (صفحہ ۶-۲۴) میں ہوئی ہے ویدک فہرست جلد اول صفحہ ۳۹۰ لفظ شیرا میں چرک میں حلق سے ادا ہونے والی "ش" اور وید میں دانت سے ادا ہونے والی "س" استعمال ہوتی ہے اسی لئے اس باب میں مختلف سیاق عبارتوں میں اس لفظ کو مختلف طور پر تلفظ سے ادا کیا گیا ہے۔

[2] توم........ ششو پہ۔ رگ وید صفحہ ۱، ۱۲۱، ۱۱۔ لفظ دھمنی میں "ای" طویل ہے

اوجس کو پہنچاتے ہیں جن سے لوگ زندہ رہتے ہیں اور جن کے بغیر مرجاتے ہیں یہ جوہر ہے جس سے جنین بنتا ہے اور بعد کی منزل میں وہ دل کی طرف جاتی ہے جبکہ دل بن جاتا ہے اور جب یہ ختم ہوجاتی ہے تو زندگی ختم ہوجاتی ہے یہ جوہر یران کا جسم اور اس کی نشست گاہ ہے، یہ نالیاں دھمنی کہلاتی ہیں اس لئے کہ ان میں خارج سے کیلوس بھرا جاتا ہے، وہ سروت اس لئے کہلاتا ہے کہ کیلوس وغیرہ جو جسم کے نشو ونما کو بڑھاتا ہے ان میں بہتا ہے یہ شیرا کہلاتے ہیں اس لئے کہ جسم کے مختلف حصوں میں داخل ہوتی ہیں۔ دس دھمنیاں بہت سی شاخوں میں سارے جسم میں پھیلی ہوئی رہتی ہیں چرک سنہتیا میں سروت سے مراد وہ صحیح راہ ہے جس کے ذریعے متوازی ارتقائی پیداوار میں جسم میں جسمانی اجزا کی گزرتی ہیں یا دوسری قسم کی رطوبت گزرتی ہے اور خود اپنے اقسام کے ساتھ جمع ہوتی ہے[1]۔ چکر پانی اس کی تشریح کرتا ہے کہ کیلوس (رس) کے ساتھ خون میں تغیر ہوتا ہے، خون کے ساتھ اس کا جسم کے مختلف حصوں میں ملکر آنا بغیر راہ گزر کے نہیں ہوسکتا ہے جس کو سروت کہتے ہیں پس دھاتو کا تغیر اس راہ کے گزر کے فعل سے واقع ہوتا ہے ہر قسم کی پیداوار کے لئے جدا سروت ہے، وایو، پت، کپھ ان تمام سروتوں سے گزرتے ہیں[2] اس میں کلام نہیں کہ ان تینوں کی الگ الگ تین نالیاں ہیں[3]۔ گنگادھر سروتوں کو آلات کہتا ہے جن سے دھاتو اور فضلے گزرتے ہیں[4] خواہ کسی طریقے سے غور کیا جائے چرک کے مطابق سروت بجز دھمنی کی نالی کے اور کچھ نہیں ہے چرک ان کی تردید کرتا ہے جو خیال کرتے ہیں کہ جسم بجز سروتوں کے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ چرک میں اور قصبہ ہے اتھر وید میں۔

[1]۔ چرک سنہتیا۔ ۱-۳۰-۱۱۔

[2] چرک سنہتیا ۳-۵-۳۔

[3]۔ چرک سنہتیا کی چکر پانی کی شرح۔

[4]۔ گنگادھر جلپ کلپ ترو چرک سنہتیا پر دیکھو۔

مجموعے کے کچھ نہیں ہے اس کی معقول وجہ یہ ہے کہ جو مواد سروتوں سے
گزرتا ہے وہ اجزائے جسم جو اس سے ملحق ہیں اور بلاشک خود سروتوں سے
مختلف ہیں، پران، پانی، غذا کا لعاب، خون، گوشت، چربی، ہڈی کا مواد،
مغز، منی، پیشاب، پاخانہ اور پسینے کے جاری رکھنے کے لئے علٰحدہ علٰحدہ
سروتے ہیں، وات، پت، سلیشم جسم کی تمام نالیوں سے بہتے ہیں جسم کے مافوق
حسی عناصر مثلاً من وغیرہ کے سامان کو مہیا کرنے کے لئے تمام جاندار
جسم نالی کا کام دیتا ہے[1] دل تمام پران یا پران وایو کی نالیوں کی جڑ ہے
اس لئے کہ وایو جسم کے تمام اجزا میں حرکت کرتی ہے جب یہ متاثر ہو جاتے ۳۴۸
ہیں تو بیحد زیادہ یا بہت کم سانس چلتی ہے اور تنفس بیحد تیز یا بہت آہستہ
ہو سکتا ہے اس کے ساتھ درد اور ایک خاص آواز ہوتی ہے ان علامات
سے ایک شخص نتیجہ نکال سکتا ہے کہ پران کی نالیاں متاثر ہوتی ہیں۔ آبی
نالیوں کا سرچشمہ تالو ہے اور پیاس کا مرکز دل (کلوم[2]) میں ہے جب یہ
متاثر ہوتی ہیں تو زبان، تالو، ہونٹ، حلق اور کلوم خشک ہو جاتے ہیں
اور بڑی پیاس معلوم ہوتی ہے غذا لے جانے والی لہروں کا سرچشمہ معدہ
اور جب یہ لہریں متاثر ہوتی ہیں تو غذا کی خواہش نہیں ہوتی بلکہ بدہضمی اور
قے وغیرہ ہوتی ہے دل سرچشمہ اور دس دھمنیاں، کیلوسی (رس) لہروں

[1] گنگا دھر اس فقرہ (چرک سمہتیا صفحہ ۳، ۵، ۷) کی شرح کرتا ہوا کہتا ہے تدود ...... ادھشٹھان بھوتم چہ چرک میں بہت سے فقرے ہیں جہاں ہم کو معلوم ہوتا ہے منووہ لہریں کی گئی ہیں (وہ لہریں جو من کو لیجاتی ہیں) اگر من، بدھی، اہنکار وغیرہ کو لہریں لیجاتی ہیں تو ان کو مادی مکانی وجود خیال کیا جانا چاہیئے۔ یہ من، بدھی، اور اہنکار اتی اندریہ ہو سکتے ہیں لیکن اس وجہ سے وہ غیر مادی نہیں ہیں۔

[2] چرک سمہتیا صفحہ ۳، ۵، ۱۰ میں چکرپانی اس کی تشریح (کلوم) سے کرتا ہے بطور مہردیہ ستھم پپاسا ستھانم اور گنگادھر اس کو نقطۂ اتصال مابین حلق اور دل کہتا ہے (کنٹھ اُرسوہ سندھی)۔

کے راستے ہیں۔ جگر اور تلی خونی لہروں کے سرچشمے ہیں شریان اور جلد گوشت کی لہروں کے ماخذ ہیں گردے چربی کی نالیوں کے ماخذ، چربی اور پیٹرو ہڈیوں کی نالیوں کے ماخذ اور ہڈیاں اور جوڑ مغز کی نالیوں کے۔ خصیے اور آلۂ تناسل منی کی نالیوں کے، مثانہ، پیڑو، اور کولے کا مقام پیشاب کی نالیوں کا ماخذ ہیں اور بڑی آنت کا سرا اور آنتیں پاخانے کی نالیوں کا، اور چربی بالوں کے مسامات اور پسینے کی نالیوں کا ماخذ ہے[1] یہ غور کرنا دلچسپی سے خالی نہیں کہ باوجود اس امر کے شیریانوں اور دھمینوں کو مرادف سمجھا گیا ہے ان کی تعداد صفحہ ۴، ۷، ۱۳ میں مختلف شمار کی گئی ہے کہ دھمنی دوسو اور شریان سات سو ہیں ان کے باریک ترسرے انتیس ہزار نوسو چھپن شمار کئے گئے ہیں اتھرو وید میں جن خیالات کا اظہار ہوا ہے ان سے یہ فرض کرنے کی معقول وجہ ہے کہ اگرچہ دھمنی اور شریان جن کو چرک نے ایک ہی وظائف ادا کرتی ہیں خیال کیا ہے اول الذکر ثانی الذکر سے بڑی ہیں[2]۔ گنگا دھر اس فقرے پر شرح کرتا ہوا کہتا ہے کہ شریان، دھمنی، سروت اس وجہ سے مختلف ہیں کہ ان کی تعداد میں فرق ہے اور ان کے مختلف کام اور مختلف صورتیں ہیں، یہ مسلمہ ہے کہ شریان اور دھمنی میں سوشرت نے امتیاز کیا ہے جس کا میں یہاں حوالہ دوں گا لیکن چرک ایسے امتیاز سے قطعی انکار کرتا ہے اور اس کو اس نے شارح چکرپانی نے قبول کیا ہے[3] گنگادھر چرک میں کوئی ایسا فقرہ بتلانے سے قاصر ہے کہ اس کی رائے ثابت ہو یا وضاحت سے بیان ہو کہ کام اور صورت کا اختلاف دھمنی و شیرا میں ہے، درحقیقت گنگادھر کے خیالات سوشرت صفحہ ۳، ۹، ۳ سے

۳۴۹

---

[1] سروت کا مرادف چکرپانی کے نزدیک شیرا، دھمنی، اس داہنی، ناڑی، پنتھا مارگ شریر چھیدرا، سمورتیا سمورتانی (جڑ کی طرف کھلی ہوئی لیکن ختم ہونے کی جگہ بند) ستھان، آشیہ، اورنی کیت ہے۔

[2] وریدہبل کا ایک فقرہ (چرک سمہتیا صفحہ ۶، ۲۹، ۲۳) میں ہے جس میں دھمنی و شیرا میں امتیاز کیا گیا ہے ایک بیماری کی علامت کے طور پر کہا گیا ہے کہ اس میں شیرا بڑھ جاتی ہے (آیام) اور دھمنی سکڑ جاتی ہے (سنکوچ)۔

[3] چکرپانی کی شرح چرک ۳، ۵، ۱۲ پر۔

لئے گئے ہیں لیکن اس بات کا اقرار نہیں کرتا ہے، اور بیحد تعجب ہے کہ وہ چرک اور سوشرت کے درمیان اس امر پر اختلاف آرا سے واقف نہ ہو، سوشرت کا حوالہ دیکر چرک کی تائید اس امر میں کرتا ہے جس پر وہ دونوں آپس میں بیحد مختلف ہیں۔

سوشرت چرک کی رائے کا حوالہ دیتا ہے کہ شیرا، سروت، دھمنی یکساں ہیں اور اُن کے خلاف کہتا ہے کہ صورت اور کام میں مختلف ہیں[1]۔ ڈلہن اس کی تشریح کرتے ہوئے کہتا ہے کہ شیرا سے وات، پت، شلیشم اور خون گزرتا ہے وہ گلابی، نیلی، سفید اور سرخ ہیں اور دھمنی جو آواز کے حسی ارتسام کو لے جاتی ہے کوئی ممیز رنگ نہیں رکھتی۔ اور سروت کا بھی ویسا ہی رنگ ہے جیسا کہ دھاتو کا جو ان میں بہتا ہے شیرا شمار میں چالیس اور اصل دھمنی چوبیس اور اصل سروت بائیس ہیں۔ شیرا سے ہمارے اعضا سکڑتے یا پھیلتے ہیں یا ان سے دوسرے حرکی فعل ادا ہوتے ہیں اور جب وایو ان میں کام کرتی ہے تو نفس اور حواس کو اجازت دیتے ہیں کہ خود اپنے طریقوں پر عمل کر کے حرکی افعال کو تیزی کے ساتھ انجام دیں جب پت شیرا سے بہتا ہے تو وہ چمکدار معلوم ہوتا ہے، غذا کی خواہش ہوتی ہے ہضم کرنے کی حرارت اور تندرستی بڑھتی ہے جب شلیشم ان سے گزرتا ہے تو وہ جسم کی جلد کو چکنا کرتے ہیں اور جوڑوں میں مضبوطی و طاقت پیدا کرتے ہیں جب خون ان سے گزرتا ہے وہ رنگین ہو جاتے ہیں اور مختلف دھاتو سے معمور ہو جاتے ہیں اور لمسی حسی وقوف پیدا کرتے ہیں وایو، پت، شلیشم اور خون ان میں سے ہر ایک شیرا میں گزر سکتا ہے۔ دھمنی مثل حسی عصبات کے ہیں اسلئے کہ ان سے احساس، آواز، رنگ، ذائقہ، بو انجام پاتے ہیں سروت میں پران، غذا، پانی، کیلوس، خون گوشت، چربی لے جائی جاتی ہے[2]

---

[1] سوشرت سہنتیا صفحہ ۳، ۷، ۸-۱۔

[2] ڈلہن کی شرح سوسرت سمہتا ۳، ۹، ۳۔

ان کی باہمی یکسانیت مشابہت اور لطافت (شوکشمیات) ہے جس کے باعث قدیم ماہرین نے ان کو مماثل الفاظ میں بیان کیا ہے جن کا خیال ہے کہ بعض وقت وہ وہی کام انجام دیتے ہیں اگرچہ ان کے وظائف بالکل مختلف ہیں ڈلسن اس کی تشریح کرتا ہوا کہتا ہے کہ جیسے گھانس کا پولا جلتا ہے تو ان کی مقارنت کی بنا پر ہر ایک تنکے کے جلنے کو نہیں دیکھ سکتے اسی طرح شیرا دھمنی سروت آپس میں اس قدر قریب ہیں کہ ان کے مختلف کام اور عمل کا مشاہدہ کرنا دشوار ہے۔ شیرا، سروت، مارگ، کہہ اور دھمنی ان کے عام نام ہیں جو جسم کی لہروں یا نالیوں کو ظاہر کرتے ہیں۔ ان تمام نالیوں کے فعل کی یکسانیت کے سبب بعض وقت ان کے وظائف مبہم ہو جاتے ہیں۔ ۴۵۰

دھمنیوں کا آغاز ناف سے شروع ہوتا ہے دس دھمنی جسم کے اوپر کے حصے کی طرف جاتی ہیں اور دس نیچے کی طرف آتی ہیں اور چار آڑی جاتی ہیں (تیریگ گاہ) اور وہ دس جو اوپر کے حصۂ جسم میں جاتی ہیں اُن کی شاخیں ہو جاتی ہیں اور تین درجوں میں تقسیم ہوتی ہیں ان کی تعداد تیس ہے اُن میں سے کل، دس وات، پت، کپھ، شونت اور رس لے جانے کے لئے ہر ایک کو دو دو ہیں شبد، روپ، رس اور گندھ کو لے جانے کیلئے آٹھ ہیں ہر ایک کی دو دو، دو آلۂ کلام کے لئے اور دو شور کرنے کے لئے (گھوش) جو کلام سے مختلف ہے، دو سونے کی، دو بیداری کی، دو آنسوؤں کی، دو عورتوں میں دودھ لے جانے کی ہیں اور یہی دو دھمنی مردوں میں منی لے جاتی ہیں ان دھمنیوں کی وجہ سے ناف کے اوپر کا حصۂ جسم (پہلو، پشت، سینہ، کندھا وغیرہ) مضبوطی سے نیچے کے حصۂ جسم کو باندھے ہوئے ہے وات کا لے جانا ان تمام دھمنیوں کی مشترکہ کیفیت ہے۔

دو دھمنیں، جو جسم کے نیچے کے حصے کی طرف جاتی ہیں تعداد میں تیس ہیں وہ وات پیشاب پاخانہ منی، حیض وغیرہ کو نیچے لے جاتی ہیں وہ پیٹ کے مقام (پتاشیہ)

سے مربوط ہیں اس مواد کو نیچے لے جاتی ہیں جو لائق جذب نہیں ہوتا اور جسم کو ہضم کی اجتماعی پیداواروں سے نشوونما دیتی ہیں' دھمنی جو پیتا شیہ سے مربوط ہے غذائی لعاب کو تمام جسم میں لے جاتی ہے جوں ہی کہ حرارت کے فعل کے ذریعے وہ ہضم ہوتا ہے اور پر دورانی دھمنی کو فراہم کرکے ان کے ذریعے سے دل تک پہنچاتی ہے جو رس کا مقام کہلاتا ہے[1] دس دھمنی وات' پت' سونیت' کپھ اور رس کو لے جاتی ہیں۔ دو جو آنتوں سے ملی ہوئی ہیں غذائی لعاب کو لے جاتی ہیں اور دو پانی لے جاتی ہیں دو مثانہ سے ملی ہوئی ہیں کہ پیشاب خارج کریں دو ہنی کو پیدا کرتی ہیں (شکر پروبھاؤ) اور دو ہنی کو خارج کرتی ہیں یہی عورتوں کے حیض کو باقاعدہ جاری رکھتی ہیں دو جو بڑی آنتوں سے ملی ہوئی ہیں پاخانے کو خارج کرتی ہیں اور دوسری آٹھ ہیں پسینہ لے جاتی ہیں ان دھمنیوں سے آنتیں ناف' پیشاب' پاخانہ' بڑی آنت کا سرا' مثانہ اور عضو تناسل باہم مربوط ہیں۔

۳۵۱

چار دھمنیوں سے جو آڑی جاتی ہیں ان کی ہزاروں سیکڑوں شاخیں ہیں وہ لاتعداد ہیں وہ تمام جسم میں بہت سی کھڑکیوں کی طرح پھیلی ہوئی ہیں ان کے منہ بال کے مسامات پر ہوتے ہیں جن سے پسینہ نکلتا ہے اور جو جسم کو اس سے نشوونما دیتی ہیں انھی کے ذریعے' روغن' پانی کے چھینٹے اور مرہم وغیرہ۔ بھراجاک (حرارت جلد) پر عمل کرنے سے جسم میں داخل ہوتے ہیں[2] یہ لمس کے لذتی اور المی ارتسامات کو لے جاتی ہیں۔ دھمنی

---

[1] سوشرت شاریر صفحہ ۹/۷ اور ۸ اس پر ڈلہن کی شرح دیکھو دھمنیوں کے سوراخ جن سے غذائی لعاب دوران میں آتا ہے وہ ایسے باریک ہیں جیسے کنول کے ریشے اور بعض ان سے ذرا موٹے ہیں جیسے کہ کنول کے ڈنٹھل کے سوراخ پس بعض دھمنیوں کے باریک اور بعض کے ذرا موٹے سوراخ ہوتے ہیں۔ سوشرت سمھتیا صفحہ ۹/۱۰۔

[2] سوشرت شاریر صفحہ ۹/۸ اور اس کی ڈلھن کی شرح۔

پانچ حواس کو پانچ حواس کے معروضات کے وقوف کے لئے توجہ دلاتی ہے ایک واقف (منتری) ہے اور ایک آلہ اور من ہے دھمنی ایک طرف تو من سے دوسری طرف ان دھمینوں سے مختلف حسی ارتسام لے جاتی ہیں کہ حسی مواد کا ذات کو وقوف ہوتا ہے[1] مختلف حسی اور حرکی دھمنی سوشرت صفحہ ۳، ۶، ۲۸ میں بیان ہوئی ہیں، کان کے پیچھے نیچے کی طرف دو دھمنی ودھور کہلاتی ہیں اگر ان کو نقصان پہنچے تو بہرہ پن پیدا ہو جاتا ہے دو نتھنوں میں جو دو دھمنی ہیں پھن کہلاتی ہیں ان کو نقصان کی صورت میں احساس بو جاتا رہتا ہے بھوں کے نیچے دونوں آنکھوں کے درمیان دو دھمنی اپانگ کہلاتی ہیں ان کو ضرر پہنچے تو آدمی اندھا ہو جاتا ہے اور دو دھمنی بھوں سے اوپر ہیں ان کے نیچے اوات کہلاتی ہیں ان سے آدمی اندھا ہو جاتا ہے اس سلسلے میں سوشرت ایک مقام اندر کی جانب کھوپڑی میں دماغ کے اوپر کا حصہ بتلاتا ہے جہاں کہ تمام شیراؤں کا اجتماع ہوتا ہے اور یہ ادھی پتی ناظمہ کہلاتی ہیں۔ ۳۵۲

شیراؤں (سات سو) کا بیان کرتا ہوا سوشرت کہتا ہے کہ یہ بہت سی نہروں کی طرح ہیں جن سے جسم میں پانی پہنچایا جاتا ہے اور جن کے کھنچاؤ اور تناؤ سے جسم کی حرکات کا ہونا ممکن ہے وہ ناف سے شروع ہو کر پتوں کی طرح اعصاب میں پھیلی ہوئی ہیں اصلی شیر گنتی میں سو ہیں، دس سے وات کا دوران دس سے پت کا دس سے کپھ کا، اور دس سے رکت (خون) کا، وات کے شیرا کے دوران کی پچھتر اور وہ جو پت کپھ اور رکت کو دوران دیتی ہیں کل سات سو ہیں، جب وات مناسب طور پر شیرا میں گردش کرتا ہے تو بغیر مزاحمت ہم اپنے اعضا کو گردش دیتے ہیں اور ہمارے تعقلی کام کے عمل آغاز ہوتے ہیں یہ غور کرنا چاہیے کہ اگرچہ بعض شیرا وایو، پت، یا کپھ کی دورانی کہلاتی ہیں تاہم

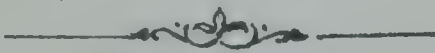
---

[1] ڈلھن سوشرت صفحہ ۳، ۹، ۹ پر شرح کرتا ہوا کہتا ہے ان دھمینوں کے ذریعے جو من سے مربوط ہیں ذات جو لطیف جسم سے متحد ہے لمس کے لذتی تا دردالمی ارتسامات حاصل کرتی ہے)۔

[2] سوشرت۔ ۳۔ ۹۔ ۲۔

وہ تمام ایک حد تک ان تینوں کو گردش دیتی ہیں[1]۔

نوسوسنایو ہیں ان میں مسام ہیں (سوشیریہ) اور کنڈرا بھی ہیں جو خاص قسم کی سنایو ہیں اور جسم کے جوڑوں کو ملاتی ہیں جیسے لکڑی کے کئی تختے کشتی میں متصل ہوتے ہیں۔ سوشرت پانچ سو عضلات کا بھی ذکر کرتا ہے گوشت میں اہم مقامات مرم کہلاتے ہیں شیرا اسنایو، اور ہڈیوں میں پران کی نشست ہے جب ان مقامات کو ضرر پہنچتا ہے یا تو ان سے زندگی ختم ہو جاتی ہے یا اعضا بدصورت ہو جاتے ہیں سروت کو سوشرت نالیاں کہتا ہے جو شیرا اور دھمنی سے الگ ہیں جو دل کے جوف سے شروع ہوتی ہیں اور سارے جسم میں پھیلی ہوئی ہیں[2] یہ سروت پران، غذائی لعاب، پانی، خون، گوشت، پیشاب، پاخانہ، منی، حیض کا خون وغیرہ لے جاتے ہیں۔

تنتروں کا عصبی نظام

تنتروں کا عصبی نظام چرک اور سوشرت کے طبی نظام سے بالکل مختلف ہے اس کی ابتدا ریڑھ (میروڈنڈ) کی ہڈی کے تصور سے ہوتی ہے جس کو پشت کے آخری سرے سے لے کر گردن کے جوڑ تک ایک ہڈی خیال کیا گیا ہے اس ریڑھ کی ہڈی کے اندر کے راستے میں ایک عصب (ناڑی) ہے جو ششمنا کہلاتی ہے جو واقعی تین ناڑیوں ششمنا، وجرا، چترنی پر مشتمل ہے[3] تمام ناڑیاں ریڑھ کی ہڈی کے نچلے حصے سے شروع ہوتی ہیں جس کو

---

[1] سوشرت صفحہ ۲، ۷، ۱۶۔

[2] سوشرت شرایر صفحہ ۹، ۱۳۔

[3] تنتر چوڈامنی کے بموجب ششمنا ریڑھ کی ہڈی کے اندر نہیں بلکہ باہر واقع ہے بہرحال

کانڈ کہتے ہیں اور وہ اعلیٰ انخاعی عصبی ضفیرے تک پہنچتی ہیں جو سہسرار کہلاتی ہے اور ان کی تعداد بہتر ہزار ہے ان ناڑیوں (کانڈ) کی جگہ مقعد سے ایک انچ اوپر عضو تناسل کی جڑ سے ایک انچ نیچے ہے اگر ششمنا ریڑھ کی ہڈی کی بیچ کی عصب ہے تو اس کی انتہائی دائیں جانب ایڑا ہے اور ششمنا کے متوازی گاندھاری جو بائیں آنکھ کے گوشے سے بائیں ٹانگ تک پھیلی ہوئی ہے اور ہستی جہوا بائیں آنکھ سے پیر تک پھیلی ہوئی ہے۔ سنکھنی بائیں جانب، کوہو (پیڑو کی عصب جو بائیں جانب ہے) اور وشو ودا کمر کی اعصاب ہے۔ اس کے انتہائی بائیں جانب پنگلا ہے پنگلا اور ششمنا کے مابین پوشا ہے جو دائیں آنکھ کے گوشے سے شکم تک پھیلی ہوئی ہے پشینتی کان کے حلقے کی شاخ یا گردن کا ضفیرہ ہے، سرسوتی، وارنا (پیڑو کی ہڈی سے متعلق عصب) سنکھنی (کان کے حلقے کی شاخ یا گردن کا ضفیرہ بائیں جانب

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ یہ شٹ چکر نیروپن کے خلاف رائے ہے جو ششمنا کو ریڑھ کے اندر بتلاتی ہے۔ مگر نوسار تنتر کی رو سے ایڑا اور پنگلا دونوں ریڑھ کے اندر ہیں لیکن یہ بالکل مسلمہ رائے کے خلاف ہے۔ ڈاکٹر سر بی این سیل خیال کرتے ہیں کہ ششمنا ریڑھ کی ہڈی کا مرکزی راستہ یا نالی ہے اور کوئی علحدہ ناڑی نہیں ہے (ایجابی علوم قدیم ہنود (صفحہ ۲۲۶-۲۲۷ اور ۲۱۹) مسٹر ریلے اپنی پراسرار کنڈلنی (صفحات ۳۵ و ۳۶) میں خیال کرتے ہیں کہ ناڑی واقعی بیچ میں ہے اور ریڑھ کی ہڈی سے گزرتی ہے (میرو ناڑی) لیکن اس واقعے پر غور کرنے سے کہ یہ کہا گیا ہے کہ وہ مقعد کی ہڈی سے شروع ہو کر اوپر کھوپڑی کی تہ تک جاتی ہے جو وہاں ہزارہا اعصاب کے ضفیرے سے ملتی ہے جو برہم چکر کہلاتا ہے (کاشہ سمر کے عقد میں دماغ) اور دونوں بھووں کے (آگیا چکر) درمیان حلقوم (کنٹھ) کی سطح پر اندر اور باہر کے حصوں میں تقسیم ہوتی ہے اور اس کا جوف دماغ میں ہے (برہم رندھر) ریلے کا خیال ہے کہ ششمنا ناڑی ریڑھ کی ہڈی کے سوا کچھ اور نہیں ہے۔

کو۔ ہے) سوشومنا سے متوازی ہے لیکن گردن کے حصے میں جا کر مڑ جاتی ہے اور بائیں کان کی جڑ سے گزرتی ہے دوسری شاخ ہیں وہ پیشانی کے حصے میں اندرونی جانب گزرتی ہے جہاں وہ چتربنی ناڑی سے مل جاتی ہے اور نخاعی حصے میں داخل ہوتی ہے سشمنا ناڑی ریڑھ میں نالی کی طرح ہے جس میں وجرا ناڑی آجاتی ہے اور اس میں چتربنی ناڑی آجاتی ہے اور جس کے اندر ایک باریک جوف ہے جو ان سب میں سے گزرتا ہے اور وہی باریک جوف ریڑھ کی ہڈی سے گزرتا ہے[1] یہ اندرونی راستہ چتربنی ناڑی میں سے ہے جس کو برہم ناڑی کہتے ہیں اس لئے کہ کوئی نالی یا ناڑی چتربنی کے اندر نہیں ہے[2]۔ پس سشمنا غالباً ہماری ریڑھ کی ہڈی ہے بہرحال سشمنا ہڑکر شنکھینی پیشانی کے داخلی طبقے پر مربوط ہو جاتی ہے جہاں سے کہ وہ شنکھینی کے جوف سے مربوط ہو جاتی ہے اور نخاعی حصے کو چلی جاتی ہے۔ تمام ناڑیاں سشمنا سے مربوط ہیں کنڈلینی اعلیٰ جسمانی توانائی کا نام ہے اور چونکہ سشمنا یا برہم ناڑی کی نالی سے توانائی بہتی ہے جو دھڑ کے نیچے حصے سے ہوتی ہوئی دماغ کے عصبی ضفیرے تک پہنچتی ہے سشمنا کو بعض وقت کنڈلینی بھی کہتے ہیں لیکن خود کنڈلینی کو عصب نہیں کہہ سکتے۔ اور اس کو کوئی ایک عصب کہنا تو بالکل غلطی ہے جیسی کہ مسٹر ریلے

---

[1] ناڑی کو پورن آنند یتی نے شٹ چکر نروپن کی شرح میں اصل (دو نڑ) بہ معنی جانا سے مستخرج کیا ہے گویا وہ راستہ یا نالی ہے مہا مہوپادھیایہ گن ناتھ سین اپنی پریکٹس شنار برک میں بڑی بھاری غلطی کرتے ہیں جب کہ وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ سب ناڑیاں بغیر جوف (نی رندھر) ہیں لیکن ان کے بارے میں ایورویدا میں ایسا خیال نہیں کیا جاتا ہے کہ ناڑیوں کے جوف نہ ہوں۔ اور نہ یہ شٹ چکر نروپن میں ہے نہ اس کی شرحوں میں ہے
یوگ اور تنتر کے ادب میں لفظ ناڑی نے بالعموم طبی ادب کے لفظ شیرا کو پیچھے ڈال دیا ہے۔

[2] شبد......... نروپنہ۔ ستو۔ ۲ ــــ شٹ چکر نروپن کی شرح پورنانند۔

لنے کی ہے[1]۔ ایڑا ناڑی سشمنا کے بائیں جانب ریڑھ سے باہر ناک کے حصے تک اوپر جاتی ہے اور پنگلا اسی طرح دائیں جانب جاتی ہے ان ناڑیوں کے بیانات میں ایک اور جگہ تسلیم کیا گیا ہے کہ ایڈا دائیں خصیے سے اور پنگلا بائیں خصیے سے شروع ہو کر سشمنا کے دائیں بائیں جانب پہنچ کر مڑ جاتی ہیں (دھنتر آکارے) بہر حال یہ تینوں عضو تناسل کی جڑ پر ملتی ہیں جو گویا تین دریاؤں کا سنگم یا (تری وینی) سمجھا جاتا ہے یعنی سشمنا (دریائے گنگا کے مقابلے میں ایڑا (جمنا کے مقابلے میں) اور پنگلا (سرسوتی کے مقابلے ہیں)۔ پنگلا اور ایڑا ناڑیوں کو سورج چاند کہا گیا ہے اور سشمنا کو آگ[2] ان ناڑیوں کے علاوہ یوگی یاگیہ والکیہ نے ایک دوسری ناڑی کا نام بتلایا ہے جو الم بوشا کہلاتی ہے اور اہم ناڑیوں کی تعداد چودہ بتلاتا ہے جس میں سشمنا شامل ہے اور سشمنا ناڑی کو ایک ناڑی شمار کیا ہے (یعنی بشمول وجرا اور چترینی) اگرچہ مجموعی تعداد ناڑیوں کی بہتر ہزار خیال کی گئی ہے۔ شری کناد اپنی ناڑی وگیان میں ناڑیوں کی تعداد تین کروڑ پچاس لاکھ بتلاتا ہے لیکن تنتر مذہب جو شٹ چکر نروپن، گیان سنکلنی، یوگی یاگیہ والکیہ کی تصانیف میں ظاہر کیا گیا ہے وہ خیال کرتا ہے کہ ناڑیوں کی ابتدا عصبی ضفیرے سے ہوتی ہے جس کی جڑ مقعد اور عضو تناسل کے بیچ سے ہے اور چرک کا خیال ہے کہ وہ دل سے نکلتی ہیں اور شری کناد کے نزدیک اُن کا آغاز ناف (نابھی کنڈ) سے ہو کر اوپر یا نیچے، اِدھر، اُدھر پھیلتی ہیں شری کناد تنتر مذہب سے سمجھوتہ کر کے تسلیم کرتا ہے کہ ان تین کروڑ پچاس لاکھ میں بہتر ہزار ناڑیاں ہوتی ہیں جو دھمنی کہلاتی ہیں جو رنگ و ذائقہ و بو و لمس آواز کے حسی کیفیات کو لے جاتی ہیں سات سو باریک شگاف کے ساتھ ہیں جو غذائی لعاب لے جاتی ہیں جس سے جسم کا نشوونما ہوتا ہے ان میں چوبیس بے حد اہم ہیں۔

۲۵۵

[1] : سشمنا کنڈلینی۔ ہٹھ یوگ پردیپکا۔ (چوتھا۔۶۴)۔
[2] : شٹ چکر نروپن (ستو۔۱) اور یوگی یاگیہ والکیہ سمہتیا صفحہ ۵۰۔

تنتر مذہب علم تشریح کی اہم ترین خصوصیت ان کے عصبی ضفیروں (چکر) کا نظریہ ہے، ان میں سے پہلا آدھار چکر ہے بالعموم اس کا ترجمہ مقعد کی ہڈی کا عصعصی ضفیرہ کیا جاتا ہے، یہ اعصاب عضو تناسل اور مقعد کے درمیان واقع ہے اور اس پر آٹھ ابھار ہیں یہ شُشمنا کے منہ سے مس کرتا ہے۔ ضفیرہ کے مرکز میں ایک اُبھار سوئیم بھولنگ کہلاتا ہے۔ جیسے کہ باریک کلی ہوتی ہے جس کے منہ کے پاس سوراخ ہوتا ہے، ایک ریشہ دھاگے کی طرح پیچ دار صورت میں ہوتا ہے جو ایک طرف سوئیم بھولنگ کے سوراخ سے متعلق ہے دوسری طرف شُشمنا کے منہ سے، یہ پیچدار اور پیچوان ریشہ گل کنڈلینی کہلاتا ہے اس لئے کہ بالقوہ مادری توانائی ہے جو اپان وایو کے نیچے کے دباؤ کی حرکت سے پران وایو کے اوپر کے دباؤ سے ظاہر ہوتی ہے جس سے کہ سانس لینا اور نکالنا آسان ہوتا ہے اور حیاتی وظائف عمل کرتے ہیں۔ دوسرا سوادھشٹھان چکر پیڑو کے پاس کا عصب جو عضو تناسل کے جڑ کے پاس ہے۔ اس کے بعد بھاری حرکی ضفیرہ ہے (منی پور چکر) جو ناف کے طبقے میں ہے دوسرا سینے کا ضفیرہ (اُناہت چکر یا دِشُدھ چکر) جس میں بارہ شاخیں ہیں۔ اس کے بعد حلق اور حلقوم کا ضفیرہ جو ریڑھ کی ہڈی اور نخاع مستطیل کے جوڑ پر واقع ہے جو بھارتی استھان کہلاتا ہے۔ پھر اس کے بعد للنا چکر ہے جو حلق کے کوے کے سامنے ہے۔ اس کے بعد آگیا چکر ہے جو بھوؤں کے درمیان ہے جس میں من چکر ہے جو تمام حسی علم اور خوابی علم کا مرکز ہے اور من یعنی نفسی آلہ کی نشست ہے۔ وگیان بھکشو اپنی یوگ وارتِک میں کہتا ہے کہ ایک شاخ شُشمنا کی یہاں سے اوپر کو جاتی ہے یہ وہ ناڑی ہے جو من کے کام کو لے جاتی ہے اور منووہا ناڑی کہلاتی ہے اور گیان سنکلنی تنتر اس کو گیان ناڑی کہتا ہے پس معلوم ہوتا ہے کہ اس ناڑی کے ذریعے روح سے جو دماغ میں ہے اور من جو من چکر میں ہے ان دونوں میں تعلق قایم ہوتا ہے شنکر مشر وشیشک سوتر باب ۵ صفحہ ۲، ۱۴، ۱۵ میں شرح کرتا ہوا کہتا ہے کہ ناڑی خود لمسی ارتسام کو پیدا کر سکتی ہے اگر ایسا نہ ہو تو کھانا

۲۵۶

پینا جو اپنے مثل احساسات سے متلازم ہے ممکن نہ ہوتا کیونکہ یہ پر ان کے غیر شعوری کام سے متاثر ہوتے ہیں۔ آگیا چکر کے اوپر سوم چکر ہے جو دماغ کے درمیانی حصے میں ہے اور بالآخر دماغ کے اوپر سہسرار چکر ہے جو روح کا مقام ہے۔ یوگ کا عمل بالقوہ توانائی کو جوشش میں لاتا ہے جو ادھار چکر میں قایم ہے تاکہ اس کو اوپر کی طرف یا برہم ناڑی چترینی کے سوراخ کے ذریعے لے جائے یا اس کو برہم آنندھر یا سہسرار تک لائے۔ اس کنڈلینی کو بجلی کی چمک کی طرح ایک لطیف ریشہ کہا گیا ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ واقعی مادی عصب یا محض بالقوہ توانائی ہے جس کو اوپر نخاع تک سہسرار چکر میں لے جاتا ہے۔ میں خیال کرتا ہوں کہ اس کی تشریح اطمینان بخش نہیں ہوئی ہے کتابوں کے وسیع مطالعے سے یہ یقینی معلوم ہوتا ہے کہ یہ کنڈلی شکتی یا کنڈلی توانائی ہے جو اوپر کی طرف لے جائی جاتی ہے اگر کنڈلی کی توانائی اپنی فطرت میں لازوال ہے تو ساری بحث کہ ادھار چکر بالکل ختم کیا جاتا ہے یا نہیں، آیا کنڈلینی خود نمودار ہوتی ہے یا خارج ہوتی ہے جیسے کہ سر جان کی سانپ کی قوت صفحہ ۲۰۱-۳۲۰ میں پیدا ہوئی تھی اپنی اہمیت کھو دیتی ہے کس حد تک خود چکروں کو عصبی ضفیرے کہہ سکتے ہیں بے حد مبہم ہے۔ اس لئے کہ عصبی ضفیرے ریڑھ کی ہڈی کے شگاف کے باہر ہیں اگر کنڈلینی چترینی ناڑی کے جوف میں سے گزرے اور اسی وقت چکروں میں سے گزرے تو چکر یا کنول (پدم) کو ریڑھ کی ہڈی کے اندر ہونا چاہئے لیکن اگر یہ فرض کیا جائے کہ یہ عصبی ضفیرے ریڑھ کی ہڈی کے اندر چکروں کے مطابق مقامات کا استحضار کرتے ہیں اور چونکہ بالعموم عادت ہے کہ چکروں کو ضفیرے کہتے ہیں۔ میں نے چکروں کو ایسا کہنے کی جرأت کی ہے لیکن یہ خیال رہے کہ کنڈلینی ایک پر اسرار طاقت ہے اور چکر بھی پر اسرار راستوں کے مرکز ہیں جو کنڈلینی کی بلندی کی چڑھائی کے راستے میں آتے ہیں۔ ان کی عصبی مادی تعبیر بطور عصبی ضفیروں کے ان

لہ دیکھو ڈاکٹر سرجی، این سیل کے قدیم ہندوؤں کے ایجابی علوم صفحات ۲۲۲، ۲۲۵۔

کتابوں کے بالکل خلاف ہوگی اسی تصنیف کے بعد کی جلد میں ان پر تفصیل سے بحث تنتر فلسفے میں ہوگی اس فصل کی اصل دلچسپی صرف اس امر کے ظاہر کرنے میں ہے کہ تنتر کا علم تشریح ایورویدز کے علم تشریح کے تصور سے مختلف ہے جو ہماری موجودہ تحقیق کا موضوع ہے ان مباحث سے ایک اہم بات اور پیدا ہوئی ہے کہ ورڑھبل کی سدھی ستعان کا تتمہ حصہ جو حسی شعور سے متلازم کرتا ہے۔ چرک خود دل کو روح کا مقام بتاتا ہے لیکن تنتر مذہب کی رو سے بالائی نخاع روح کا مرکز ہے اور ریڑھ کی ہڈی اور اس کا آخری نچلا سرا، جسم کے قوی وظائف کی انجام دہی میں بے حد اہم خیال کیا جاتا ہے۔ ۳۵۷

رسوں کا نظریہ اور انکی کیمیا

ایوروید میں رسوں یا ذائقوں کا نظریہ دواؤں اور غذا کے انتخاب میں اہم ہے۔ بیماریوں کی تشخیص اور ان کے علاج کی ترتیب میں صفحہ ۲۶۱ چرک میں ہم سنتے ہیں کہ چیتر رتھ جنگل میں رشیوں کا ایک جلسہ ہوا جس میں موضوع بحث غذا اور ذائقوں کے سوالات تھے اس مجلس میں آتریے، بھدر کاپیہ، شاکونتیہ، پورن ناکش، موودگلیہ، ہیرن یاکش، کوشیاک، کمارشیرس بھردواج، وارلیو وِد ویہ دیہہ راجہ نمی، ڈیشا، کانکاین اور بلخ کا طبیب وغیرہ شریک تھے۔

بھدر کاپیہ کے نزدیک ذائقہ یا رس جس کا ادراک آلۂ زبان سے ہو سکتا ہے، وہ ایک ہی ہے یعنی پانی، شاکونتیہ کے نزدیک دو رس ہیں ایک تو غذا کا کام دینے والا اور دوسرا غذا کا کام نہ دینے والا۔ پورن ناکش کے نزدیک تین رس اُپ شمینہ، چھیدنیہ اور سادھارن ہیں ہرنیاکش کے نزدیک

چار رس ہیں ۔ میٹھا، اور اچھا، میٹھا اور بُرا، بد ذائقہ اور اچھا، بد ذائقہ اور مضر۔ کمار شیرس کے نزدیک پانچ رس ہیں خاکی، آبی، آتشی، بادی، انتھری (انتریکش)۔ واریوا د قائل ہے کہ چھ رس ہیں بھاری (گورو)، ہلکا (لگھو)، سرد (شیت)، گرم (اوشن) چکنا (سنگدھ) اور خشک (روکش)، نیمی کے نزدیک سات رس ہیں۔ میٹھا (مدھور) کھٹا (امل)، نمکین (لون)، گرم (کٹو) تلخ (تکت) تیز (کاشائے) اور کھاری (کشار)۔ اور باڈش ان میں ایک کا اضافہ کرتا ہے یعنی غیر مظہر، (اویکت) اور یوں آٹھ کا قائل ہے۔ کانکاین کے نزدیک رس بیشمار ہیں ان کی گنتی نہیں ہوسکتی اور ان کے جوہر بہت ہیں جن میں وہ رہتے ہیں (آنشرئے) ان کے خاص اوصاف بطور ہلکا، یا بھاری ہیں۔ ان کا فعل جسم کے اجزا کو نشو ونما کرنے والا یا گھٹانے والا ہے اور ان کے اختلافات سے آلۂ زبان واقف ہے۔ آترے پونروسو کے نزدیک صرف چھ رس ہیں۔ شیریں (مدھور)، ترش (امل) نمکین (لون) گرم اور تیز (کٹو)، تلخ (تکت) چرچرا (کشائے) اور ان تمام رسوں کا ماخذ (یونی) پانی ہے اس کے افعال سکون بخش (اُپ شمن) اور غذا کا کام نہ دینے والے (چھیدن) ہیں اور جب مخالف افعال والے رس باہم ملجاتے ہیں تو رسوں کے توازن کی بنیاد تک رسائی ہو جاتی ہے۔ لذت (سوادھ) یا غیر لذت (اسوادھ) ذائقے کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی پر منحصر ہے رسوں کے مقامات پانچ عنصروں کے جوہر ہیں (پنچ مہا بھوت دیکاراہ) جو پانچ شرائط سے متغیر ہو جاتے ہیں یعنی (۱) جوہر کی خصوصی ماہیت (پرکرتی) (۲) جو حرارت یا دوسرے عوامل سے عمل کیا گیا ہو (ویکرتی) (۳) دوسری اشیا کے ساتھ تلازم (ویچار) (۴) وہ مقام جہاں وہ چیز پیدا ہوتی ہے (دیش) (۵) وہ وقت جب وہ پیدا ہوتی ہے (کال)[1]۔

خشکی اور نمی، گرم اور سرد، ہلکے اور بھاری گن ان چیزوں سے

---

[1] جیسے مدگ (ایک قسم مٹر کی) جو بھوت وکار ہے جس میں شیریں اور چرچرا رس ہے اور

متعلق ہوتے ہیں جن سے رس متعلق ہوتے ہیں، کھاری (کشار) کو جدا رس نہ سمجھا جائے وہ ایک سے زیادہ رس سے بنا ہوا ہے ایک سے زیادہ حسی آلات کو متاثر کرتا ہے اس لئے کہ اس میں دو اہم رس "گرم اور تیز" "دو اور نمکین" ہیں اور یہ نہ صرف ذایقے کے آلے کو متاثر کرتا ہے بلکہ لمس کو بھی اور بالطبع کسی ایک جوہر سے متعلق نہیں بلکہ اس کو مصنوعی اعمال سے پیدا کیا جاسکتا ہے۔ کوئی ایسا جدا رس نہیں ہے جس کو غیر ظاہر (اویکت) کہا جائے پانی سب ذایقوں کی اصل ہے پس تمام رس پانی میں غیر ظاہر حالت میں موجود ہوتے ہیں لیکن کوئی وجہ نہیں کہ پانی کے بارے میں کہیں کہ وہ ایک الگ ذایقہ رکھتا ہے جو ظاہر نہیں ہے علاوہ بریں جب ایک چیز کے دو رس ہوں ایک غالب دوسرا بہت ہی کمزور تو کمزور رس کو غیر ظاہر کہہ سکتے ہیں یا جب رسوں کے مرکب میں جیسے شربت میں ایک خفیف گرم ذایقہ بڑھا دیا جاتا ہے تو اس کو غیر ظاہر کہہ سکتے ہیں لیکن واقعی کوئی رس ایسا نہیں ہے جس کو غیر ظاہر کہا جائے یہ رائے کہ بیشمار رس ہیں ناقابل قبول ہے گو یہ حجت کی جاسکتی ہے کہ مختلف چیزوں میں مختلف رس ہوتے ہیں اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر ایک رس کی صورتوں کے مختلف درجے ہیں لیکن یہ ثابت نہیں ہوتا ہے کہ ایک خاص رس کی مختلف اقسام کے باعث ۳۶۹ خود رس ہی مختلف ہوں اور اگر مختلف رسوں کو ملایا جائے تو مرکب رس کو ایک جدا رس شمار نہیں کر سکتے۔ اس لئے کہ یہ کیفیت مختلف رسوں کی کیفیت کا مجموعہ ہے جو رس کے اجزا ہیں اور اس مرکب رس سے کوئی فعل منسوب نہیں

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ فطرت سے ہلکا ہے اگرچہ اس کو بھاری ہونا چاہئے تھا اس لئے کہ اس میں شیریں اور چرچراہٹ کے رس ہیں ویکرتی کی بہترین مثال بھونے ہوئے دھان کی ہے جو چاول سے ہلکا ہے یہ بخوبی معلوم ہے کہ ترکیب کے ذریعے بالکل نئے اوصاف معلول میں پیدا ہوسکتے ہیں طبی جڑی بوٹیاں اپنے خواص میں مختلف ہوتی ہیں جب کہ وہ مختلف اوقات میں اکھاڑی جاتی ہیں۔

کیا جا سکتا ہے جیسے کہ دو یا زیادہ جوہروں کی مرکب صورت میں ہوتا ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے (وچار)۔

اگرچہ وہ اپنے میں ایک دوسرے کے غلبے کی وجہ سے خاکی (پارتھوی) آبی (آپیہ) آتشی (آگنیہ)، بادی (وایویہ) اور اثیری (آکا شاتمک) کہلاتے ہیں۔ تاہم یہ سب چیزیں پانچ عنصر سے مرکب ہیں تمام جاندار اور بے جان چیزوں کو (اوشدھ) دوا خیال کر دبشرطیکہ مناسب طور پر (یُکتی) مخصوص اغراض (ارتھ) کے طور پر استعمال کی جائیں۔ ایک چیز دوا ہو سکتی ہے جب کہ وہ خاص خاص اغراض کے تحت استعمال کی جاتی ہے لیکن غیر مشروط طور پر کوئی چیز دوا نہیں کہلائی جا سکتی دوا کی خاصیت رکھنے والا اثر چیز کی خاص فعالیت اور اس کی کیفیات کی فعالیت سے حاصل ہوتا ہے جس طرح کہ ان کے مشترکہ اثر سے ہوتا ہے[1]۔ دواؤں کا فعل کرمن کہلاتا ہے اُن کی بالقوہ طاقت کو ویریہ کہتے ہیں اور جس جگہ ان کا عمل ہوتا ہے اس کو ادھی کرن کہتے ہیں۔ ان کے عمل کے وقت کو کال کہتے ہیں طریقۂ عمل کو اپایہ اور حاصل کئے ہوئے نتیجے کو پھل کہتے ہیں۔

اس کے ماخذ کے متعلق قیاس کیا گیا ہے کہ پانی ہوا میں اور جب وہ

---

[1] جواہر کے طبی اثر کو کیفیات کے طبی اثر سے میز کرنا چاہئے جیسے کہ چند نگوں (منی) سے زہر دور کیا جا سکتا ہے یا بعض تعویذ گنڈوں سے علاج ہو سکتا ہے اور کئی موقعوں پر صرف حرارت پہنچانے سے چند بیماریوں کو دور کیا جا سکتا ہے بلا خیال مادہ جس میں حرارت اس کے خواص کے طور پر ہے، یہ معلوم ہوتا ہے کہ حسی خواص اور میکانی خواص کو گن کے طور پر شمار کیا گیا ہے اور دوسرے خواص کے اقسام شے کے لازمی خیال کئے گئے ہیں (دروَیہ) حسی خواص کے علاوہ اور بیس کیفیتوں کو گن خیال کیا گیا ہے جیسے گرو، لگھو، شیت، اُوشن، سنگدھ، روکش، مند، تکشن، ستھیر، سار، مردو، کٹھن، وِشاد، پچھل، سلکشن، کھر، سوکشم، ستھول، ساندر اور ورو۔

(چرک سمہتا باب ا صفحہ ا، ۸، ۴ صفحہ ا، ۲، ۵، ۲۵، ۳ ضمیمہ، ۲۶، ۲، ۲)۔

زمین پر برستا ہے تو پانچوں عناصر کے ساتھ خلط ملط ہو جاتا ہے یہ رس تمام پودوں وحیوانات کے جسم کو غذا پہنچاتے ہیں، پانچوں عنصر رس میں موجود ہوتے ہیں لیکن بعض رسوں میں بعض عنصر غالب ہوتے ہیں اور ان کے مطابق اس میں اختلاف ہوتا ہے مثلاً سوم کے غلبے سے میٹھا ذائقہ، خاک اور آگ کے غلبے سے ترش ذائقہ، پانی اور آگ کے غلبے سے نمکین ذائقہ ہوا و آگ کے غلبے سے گرم اور تیز ذائقہ، ہوا اور آکاشس کے غلبے سے کڑوا، پانی اور خاک کے غلبے سے چرچرا۔ مختلف عناصر جو رس کی بناوٹ میں کام آتے ہیں وہ تمام آلاتی اسباب ہیں اور رس سے اس امر کی تشریح ہو جاتی ہے کہ آگ جس کا اگرچہ کوئی ذائقہ نہیں تاہم ذائقہ پیدا کرنے میں مددگار ہوتی ہے[1]۔ قسمت یا نامعلوم سبب (اورشٹ) پانی کے ساتھ ابتدائی عناصر کے ایسے اتصالات کی عام علت ہے۔　۳۶۰

چرک سمہتا کے پہلے باب کے شروع ہوتے ہی چیزوں (درویہ) کا شمار پانچ عنصر میں ہوتا ہے یعنی آکاش، ہوا، پانی، آگ، خاک، اور ان کے ساتھ روح، من، زمان ومکان جن چیزوں کے حسی اعضا ہیں وہ جاندار اور جن کے نہیں وہ بے جان ہے[2]۔ گن مندرجۂ ذیل ہیں سننے، چھونے، رنگ، ذائقے وبو کے حسی اوصاف، یکائیکی اور دوسرے خواص جو تمام عنصروں میں شریک ہیں جیسے بھاری پن، ہلکاپن، سردی، گرمی، نمی وخشکی، سستی وتیزی، غیر حرکی اور حرکی، نرم اور سخت، حرکت، پھسلنا، چکناہٹ، کھردراپن، ٹھوس پن، باریکی، موٹائی، پتلاپن، وغیرہ خواہش نفرت، لذت، والم، کوشش عقل (بشمول حافظہ) شعور، صبر، انانیت وغیرہ بعد (پر) قربت (اپر) اتحاد (ایکتی) عدد، اتصال، انفصال، (وبھاگ)

---

[1] چکرپانی کی شرح چرک صفحہ ۵۱/۲/۲۸۔

[2] چرک سمہتا صفحہ ۱/۱/۴۸۔ حتیٰ کہ درختوں میں بھی حواس ہیں پس وہ حیوانی یا چیتن ہیں، چکرپانی کہتا ہے کہ سورج مکھی اپنا منہ سورج کی طرف کر دیتا ہے تو یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ اس میں دیکھنے کی حس ہے اور چونکہ لولی کا پودا گرج کی آواز سے ٹوٹ جاتا ہے اس لئے یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ پودوں میں سننے کے آلات ہیں وغیرہ وغیرہ۔

اور نوابھیاس تنتر سے مراد یہ تھا ہے کہ نو بار پڑھائے تب مخالف جواب دیگا میں نے کتابوں کو متعدد بار پڑھا ہے لیکن نو بار نہیں اور یہ مثال واک چھل کی ہے۔

جب حکیم کہتا ہے کہ دوا سے مرضوں کو آرام ہوتا ہے مخالف الفاظ کی سب سے اہم عام خصوصیات لے کر کہتا ہے کہ یہ بیان ہے کہ وجودی عینیت ۳۸۶ دوسری کو اچھا کرتی ہے اگر ایسا ہے تو نرخرے کی نالیوں کا ورم (سن کاسہ) اور دق (سن کشیہ) موجود ہے نرخرے کی نالیوں کا ورم ایک موجود عینیت ہے اس لئے وہ دوسری موجود عینیت دق کو آرام کر سکتی ہے یہ سامانیہ چھل کہلاتا ہے[1]۔

مغالطات تین اقسام کے ہیں یہ کرن سم، ہمشیہ سم اور وربنہ سم[2] پرکرن سم ۳۸۷

---

[1] ۱۔ نیائے سوتر میں چھل پر ان ہی طریقوں سے بحث ہوئی ہے جیسی یہاں ہے پس تعریف چھل (نیائے سوتر صفحہ ۱، ۲، ۱۰)؛ وچن دگھاتور تھ وکلپوپ پت تیا چھلم (ایک شخص کی تقریر کے عمداً غلط معنی نکال کر اس پر حملہ کرلے کو چھل کہتے ہیں اس کی تین قسمیں ہیں واک چھل، سامانیہ چھل اور اوپچار چھل ان میں سے واک چھل بالکل ویسا ہی ہے جیسا کہ چرک سمہتا میں ہے اور سامانیہ چھل بھی (اس لئے کہ ایک برہمن مذہبی کتب میں فاضل ہے اور وراتیہ (ذات باہر نکالا ہوا برہمن) فاضل ہے اس لئے کہ وہ بھی ایک مفہوم سے برہمن ہے)۔ بہر حال اوپچار چھل واک چھل سے مماثل ہے اس کا ذکر چرک سمہتا میں نہیں ہے اس کی تعریف نیائے سوتر ا صفحہ ۱، ۲، ۱۴ ہیں:۔ دھرم وکلپ نردیشے رتھ۔ سد بھاو۔ پرتی شیدھ اُپ چار چھلم (ایک شخص کے بیان کو ناممکن کرنا ایک مفہوم میں مثلاً ابتدائی جبکہ دراصل اس کا منشا ثانوی تھا) اگر یہ کہا گیا ہے کہ یہ حمال گدھا ہے اس پر اعتراض ہو سکتا ہے کہ حمال انسان ہے وہ گدھا نہیں ہو سکتا بہر حال گوتم کا اعتراض ہے کہ چھل کو تین سمجھا جائے نہ کہ دو اس طرح کہ اوپچار چھل کو سامانیہ چھل میں شمار کیا جائے اس تنقید سے معلوم ہوتا ہے کہ چرک کی چھل کی دو قسم پر اعتراض ہے اس لئے کہ گوتم کا استدلال ہے اگر کسی مشابہت کی وجہ سے اپچار چھل سامانیہ چھل میں شامل کیا جائے اور چھلوں کو بجائے تین کے دو سمجھا جائے تو چھلوں کی شباہت کی بنا پر ان ہی دلائل سے بجائے دو کے ایک سمجھا جائے پس خصوصی اختلافات کے نقطۂ نظر سے جو چھلوں میں ہے ان کو تین اقسام کا سمجھا جائے۔

[2] ۲۔ نیائے سوتر صفحہ ۱، ۲، ۴ میں پانچ اقسام کے مغالطات (ہیتو ابھاس) بیان

وہ ہے کہ جو کچھ دیا گیا ہے بطور ہیتو، اس کا ثبوت درکار ہے جب یہ کہا جائے کہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ہوئے ہیں:۔ ۱۔ سَویابھی چار، ۲۔ ویرودھ، ۳۔ پرکرن سم، ۴۔ سادھیہ سم، اور کالاتیت۔

سویابھی چار وہ ہے جو پرونبدم سے دائمی لزوم نہیں رکھتا ہے جیسے آواز ازلی ہے وہ ناقابل لمس ہے اور جو قابل لمس ہے وہ غیر ازلی ہے مثل گھڑا، لیکن ناقابلیت لمس کوئی دائمی لزوم ازلیت سے نہیں رکھتی ہے اس لئے کہ سالمہ قابل لمس ہے اور ساتھ ہی ازلی ہے اور افکار (بدھی) غیر لمسی ہیں پس وہ ہی غیر ازلی ہیں۔

ویرودھ ہیتو:۔ جہاں دلیل (ہیتو) خود اس نظریے کو فنا کر دیتی ہے جس پر اس کی حفاظت منحصر ہے یعنی یہ تغیر پذیر عالم (ویکارو) غائب ہو جاتا ہے (وکتر اپیتی) اس لئے کہ وہ غیر ازلی ہے (نیت پتوتی شسبدھات) اگرچہ وہ غائب ہو جاتا ہے (اپیپوپی) تاہم وہ موجود ہے (استی) اس لئے کہ وہ ناقابل فنا ہے (وناش پرتی شے دھات)۔ ایک شے جو غیر ازلی ہے وہ ضرور فنا پذیر ہے فنائیت اور ازلیت باہم نہیں ہو سکتے۔ پرکرن سم:۔ وہ ہے جس میں دو مختلف ہیتو ایک چیز میں موجود ہوتے ہیں پس ان سے کسی چیز کا ایجاب نہیں ہوتا ہے پس اسی قدر قوت سے استدلال کیا جا سکتا ہے کہ آواز ازلی ہے اس لئے کہ اس میں ازلی چیزوں کی کیفیت پائی جاتی ہے اور اسی طرح استدلال کیا جاتا ہے کہ آواز غیر ازلی ہے کیونکہ اس میں غیر ازلی اشیا کی کیفیات پائی جاتی ہیں غرض ان ہیتووں سے کوئی نتیجہ نہیں نکل سکتا۔ سادھیہ سم:۔ جہاں پر خود ہیتو کو ثابت کرنا ہوتا ہے پس یہ دلیل کہ سایہ جوہر ہے اسلئے کہ حرکت کرتا ہے سایوں کا حرکت کرنا ایک مشکوک امر ہے اس کے خود ثبوت کی ضرورت ہے کہ کیا سایہ مثل انسان کے حرکت کرتا ہے یا اس لئے کہ مستور عینیت حرکت کرتی ہے تو مختلف مقامات پر روشنی نقاب میں ہو جاتی ہے اس سے سایے مختلف مقام پر ہوتے ہیں کالاتیت وہ ہے جہاں کہ ہیتو مسلمہ مثال کی صورت میں اور ثابت کئے جانے والے کی صورت میں مختلف ہوتا ہے اس لئے کہ موخر الذکر صورت میں ہیتو موزوں ہیتو نہیں ہوتا اس لئے کہ ہیتو اور سادھیہ دو متواتر لمحوں میں موجود ہوتے ہیں پس ان میں لزوم نہیں اول الذکر صورت میں ان میں لزوم اور ہم زمانیت ہے جیسے آواز ازلی ہے چونکہ

ذات جسم سے مختلف ہے لہذا ازلی ہے اور چونکہ جسم غیر شعوری ہے لہذا غیر ازلی ہے اس امر پر اصرار ہے کہ دونوں (چرک مذہب کے فلاسفہ کے نزدیک) یعنی ذات اور جسم سے مختلف اور جسم شعور سے موصوف نہیں جو بطور ہیتو پیش کیئے گئے ہیں ان کو خود ثابت ہونا ہے چارواکوں کے نزدیک جسم شعور سے موصوف ہے اور غیر ازلی ہے جو حاشیہ نیچے دیا گیا ہے اس سے معلوم ہوگا کہ یہ پرکرن سم بنائے سونر کے پرکرن سم سے مختلف ہے تمپیشہ سم سے مراد کہ جو شک کی علت ہے وہی بطور ہیتو پیش کی جائے کہ ایک خاص نتیجہ نکلے مثلاً ایک شخص ایورویدکی عبارت کا حوالہ دیتا ہے آیا وہ طبیب ہے یا نہیں ممکن ہے کہ وہ شخص بھی جو طبیب نہیں ہے اس فقرے کو کہیں سنا ہو اور اس کو بیان کر دیا ہو پس ایوروید کے فقرے کو بیان کرنے سے ہم شک میں پڑ گئے آیا یہ شخص طبیب ہے یا نہیں اگر خود اس کو بطور ہیتو پیش کیا جائے کہ خاص نتیجہ برآمد ہو اگر یہ کہا جائے کہ وہ طبیب ہے اس لئے کہ اس نے ایوروید کا فقرہ بیان کیا ہے یہ صورت سمشیہ سم کی ہے۔ گوتم سمشیہ سم کو جاتی کی مثال کہتا ہے پہلی صورت میں شک واقعے سے دور نہیں ہوتا کہ وہ چیز جس کی بابت ایجاب کیا گیا ہے۔ وہ مختلف کیفیت سے موصوف ہے پس ان خصوصیات کی بنا پر کوئی ایجاب نہیں ہوسکتا بہرحال یہاں سمشیہ سم اس مفہوم میں استعمال ہوئی ہے کہ جو خود مشکوک ہے وہ خاص نتیجے کی دلیل کے طور پر پیش کی گئی۔

درنیہ سم:۔ سے مراد وہ ایجاب ہے جو ایک چیز دوسری چیز کی ایجاب کی تائید پر خود ثابت ہوتی ہے لیکن خود اس کا ایجاب محتاج ثبوت ہوتا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ وہ ظاہر ہوتی ہے مثل رنگ جو ایک خاص اتصال سے ظاہر ہوتا ہے مثل روشنی، جیسے کہ چوب اور ڈھول میں اتصال ہوتا ہے تو آواز نکلتی ہے جیسے کہ رنگ روشنی کے اتصال کا کسی چیز سے ہونا، ظہور رنگ ہے لیکن مماثلت قاصر رہتی ہے کہ رنگ چیزوں کے اتصال اور روشنی کے اتصال سے فوراً ہم زمانی ادراک ہوتا ہے اور آواز دوسرے لمحے میں بھی سنائی دیتی ہے جب کہ چوب و ڈھول میں واقعی اتصال ہو۔

ہے اور اس کی وہی حالت ہے جو پہلے ایجاب کی، شتلاً بدھی غیر ازلی مثل آواز ہے چونکہ وہ ناقابل لمس ہے جیسی کہ آواز ہے لیکن آواز کی غیر ازلیت خود اسی طرح محتاج ثبوت ہے جس طرح کہ بدھی اس لئے اول الذکر کا ایجاب آخرالذکر کے اساس پر نہیں کیا جا سکتا ہے یہ مغالطہ جاتی سے مشابہ ہے جو ساوھیہ سم کہلاتی ہے اور گوتم کا مغالطہ ساوھیہ سم صفحہ ۳۸۶ کے حاشیے پر بیان ہو چکا ہے۔

انیت کال سے مراد جو پہلے کہنا چاہئے وہ بعد میں کہا جائے شتلاً مضمون یا پرتگیا جو پہلے بیان ہونا چاہئے اور نتیجہ یا نگم آخر میں۔ بجائے اس کے نگم پہلے اور پرتگیا بعد میں بیان ہو تو یہ مغالطہ کالاتیت ہے۔

او پالمبھ (تنقید):۔ سے مراد ہیتو پر نکتہ چینی کرنا اہیتو کہلاتا ہے یا جیسے اوپر بیان کیا ہوا ہیتواہجاس۔ پری ہار سے مراد جواب ہے جو اُن اعتراضات کا دیا جائے جو مخالف نے کئے ہیں شتلاً ذات ازلی ہے جبتک وہ جسم میں ہے علامات حیات ظاہر کرے گی جب یہ چلی جائے گی تو گو جسم رہے گا کوئی علامت حیات کی نہیں رہتی ہے پس ذات جسم سے مختلف ہے اور ازلی ہے۔ پرتگیا ہانی (اپنے مضمون سے دست بردار ہونا) جب مخالف نے مجبور کیا تو مضمون چھوڑ بیٹھا، پس اس بحث میں کہ پرش ازلی ہے لیکن مخالف کے قائل کرلنے سے وہ مضمون چھوڑ کر کہتا ہے کہ پرش غیر ازلی ہے ابھیاتگیا (الزامی جواب دینا):۔ سے مراد وہ ہے کہ بحث کرلنے والا بجائے تردید الزام خود مخالف کے اوپر ناقص الزام لگاتا ہے[1]۔ ہیتوانتر (غلط دلیل میں ڈالنا) سے مراد جب کسی امر کی اصل کی علت (پرکرتی) دریافت کی جائے تو اصل واقعے کے تغیرات اور ظہورات کی علت کا حوالہ دیا جائے[2]۔ ارتھانتر (غلط جواب) سے

---

[1] یہ نیائے سوتر صفحہ ۵/۱/۴۲ کے متاگیا کے مماثل ہے۔

[2] نیائے سوتر صفحہ ۵/۲/۶ میں ہیتوانتر کا ذکر ہے لیکن وہ اس سے مختلف ہے ہیتوانتر کی اہمیت جیسی وہاں ہے اس کی مثال ذیل میں دی جاتی ہے سانکھ کا حامی کہتا ہے کہ اس عالم کی تمام چیزیں ایک اصلی علت سے نکلتی ہیں اس لئے کہ یہ سب محدود ہیں اور جو محدود

مراد جہاں تعریف ایک چیز کی دریافت کی جائے مثلاً بخار، دوسری چیز کی تعریف وہی جائے مثلاً (ذیابیطس[1])۔ نگرہ استھان وہ ہے جہاں فاضلانہ مجلس ہو اور ایک بیان اگرچہ سو بار دوہرایا جائے تب بھی مخالف نہ سمجھے چرک نگرہ استھان کے تحت بہت سی صورتیں بیان کرتا ہے جیسے پرتگیا ہانی، ابجیہ نوخجا، کالاتیت اہیتو، نیون، اتریکت، ویرتھ، اپارتھک پنراکت، ویرودھ، ہیتوانتر، ارتھانتر[2]۔

۳۸۹ اس کے بعد چرک دس مقولے بیان کر کے کہتا ہے کہ جن کا جاننا ایورویدِ علم کی مہارت کیلئے بے حد ضروری ہے یہ، کارن (فاعل یا محرک) کرن (آلۂ ضروری جس سے فاعل کوشش کو عمل میں لاتا ہے) کاریہ یونی (مادی علت جس کے تغیر سے معلولات پیدا ہوں) کاریہ (جس کے پیدا کرنے کے لئے محرک اپنی کوشش کرتا ہے) کاریہ پھل (ایک مخصوص معلول جو فاعل کا مقصد ہے) انوبندھ (معلول کی پیدائش کے بعد اچھا یا بُرا نتیجہ جو کرنے والے سے منسوب ہوتا ہے۔) ویش (دیس)، کال (موسم دن وغیرہ) پرورتی (کوشش اور فعل جو معلول کی پیدائش کے لئے ضروری ہو) اوپایہ (مجہولیت اور فاعل

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ہے وہ ایک اصل علت سے نکلتی ہے اس کی تردید کہ بہت سی چیزیں جو ایک یا زیادہ اصل علت سے نکلتی ہیں سانکھ کا حامی جواب دیتا ہے کہ وہ صرف مسرت سے متحد ہیں اور الم اور جہالت کے بارے میں متصور ہوتا ہے کہ وہ ایک اصل علت سے نکلتی ہیں لیکن یہ اضافہ ہے جو اصل مضمون میں شامل نہیں ہے

[1] اسکا ذکر بھی نیائے سوتر صفحہ ۵/ ۲/ ۷ میں ہوا ہے۔

[2] نگرہ ستھان جو نیائے سوتر صفحہ ۵/ ۲/ ۱ میں بیان ہوئے ہیں حسب ذیل ہیں۔ پرتگیا ہانی، پرتگیا انتر، پرتگیا ورودھ پرتگیا سنیاس ہیتوانتر ارتھانتر نرارتھک اوگیاتارتھ، اپارتھک، اپراپت۔ کال، نیون، ادھک، پونراکت انتو بھاشن اپرتبھا، وکشیپ، متانوگیا پر ہے نویوجیہ یکشن، نرنو ویوجیانویوگ، اپ سدھانت ہیتو ابھاس بہر حال ان میں سے بہت سی چرک نے بیان نہیں کی ہیں۔

کی خاص حالت آلاتی اور مادی علت جس سے معلول کا امکان ہو) مثلاً طبیب علت (کارن) ہے دوائیں آلات (کرن) ہیں دھاتوؤں کا عدم توازن کاریہ یونی ہے دھاتوؤں کے توازن کی تجدید کاریہ ہے جسم ونفس کی مسرور حالت کاریہ پھل ہے طول زندگی انوبندھ ہے اور مقام مریض ویش ہے اور مریض کا سال اور حالت کال ہے۔ طبیب کی کوششیں پرورتی ہے۔ طبیب کی لیاقت اور دواؤں کے خواص وغیرہ اُپائے ہیں۔

اس سلسلے میں یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ سوشرت کے اوترتنتر ہیں تیس اصطلاحی حدود کا ذکر ہے جو طبیب کے لئے مفید ہے جو مخالف نقادوں کے بیانات کی تردید کے لئے مفید ہے اور خود اپنے مسائل کو قایم کرنا تنتریکتی کہلاتے ہیں[1] یہ ذیل میں دیے جاتے ہیں:-

ادھیکرن، یوگ، پدارتھ، ہیتوارتھ، اوودیش، نردیش اوپدیش، اپدیش پرودیش، کریتی دیش، اپورج، ورکیہ شیش، ارتھاپتی، ویریہ ہے، پرسنگ، ایکانت، انیکانت، پوروپکش، نرنیے، انومت، ودھان، اناگتا ویکش، رتی کرانتا ویکش، سمشیہ، ویاکھیان، سوسجنا، نروچن، ندرشن، نیوگ سموچ چیہ، ویکلپ، اودھیہ لیکن یہ اصطلاحی الفاظ کتابی مضامین کی تعبیر کے اصول ہیں مثل اصول ہیا مسایہ امور مباحثہ ہیں نہ منطقی مقولے ہیں کہا گیا ہے کہ یہ اصول کنولوں کے لئے سورج کی طرح ہیں یا چراغ کی طرح جو گھر کو روشن کرتا ہے یا مضمون کا اظہار ہے[2] یہ امر وات سیاین کے قول کے مثل ہے کہ انوکشیکی (منطق) تمام علوم کے لئے مثل روشنی کے ہے پریدیپہ سرود دیانام) لیکن تنتریکتی اور انوکشیکی میں یہ فرق ہے اول الذکر قوانین فکر سے بحث کرتی ہے ثانی الذکر اصطلاحی طریقوں کے اظہار کا جو بالعموم طبی علم میں کام آتے ہیں اور بالخصوص سوشرت سمہتیا میں۔ لہذا وہ داخلی مفہوم کے نکالنے یا طبی کتب کے منشا کے خلاصوں کے اظہار کا حوالہ ہے ایک شخص

۳۹۰

[1] سوشرت سمہتا اوترتنتر صفحہ ۶۵ تا ۵۔
[2] " " صفحہ ۶۵، ۶۔

کتاب میں رس یا دوش کا بیان پڑھتا ہے اور کچھ نہیں کہا گیا ہے تو ایک شخص سمجھتا ہے کہ اسلوب بیان سے ظاہر ہے کہ ادھی کرن (مضمون بحث) ہے کہ رس یا دوش کے بارے میں کوئی بیان ہوگا گو بالوضاحت اس کا اظہار نہیں ہوا ہے اب یوگ (تنتر یکتی) کے اصول سے مراد کہ فعل کو جو فقرے میں دور واقع ہے اس کو دوسرے فقرے کی موزوں صورت میں شامل کیا جائے[1] اصول پدارتھ سے مراد جب ایک لفظ دو یا زیادہ معنی میں استعمال ہو تب وہ معنی قبول ہوں جو گزشتہ حوالوں سے موزوں ہے پس جب کسی طبی کتاب میں کہا جاتا ہے کہ ہم وید کے ماخذ کو بیان کریں تو صرف ایورو ید مراد ہوتی ہے نہ کہ رگ وید یا اتھروید ہیتوارتھ اصول غیر مرئی چیزوں کی شرط کو مرئی و معلوم مثال کے ذریعے واضح کرتا ہے مثلاً کیچڑ کی گنید پانی سے گھل کر چکنے والی ہو جاتی ہے اسی طرح دودھ اور دوسری دوائیں لگانے سے پھوڑا تحلیل ہو جاتا ہے۔ اصول اودیش کسی مضمون کا سرسری بیان جبکہ تفصیلی بیان نہ ہو جب کوئی کہتا ہے کہ بیماری سے مراد خارجی و داخلی امراض بغیر کسی خصوصیت کے ہیں۔ اصول نردیش کسی چیز کو تفصیل سے بیان کرنا ہے اصول اوپدیش عام ہدایت دینے کا طریقہ یہ کہا گیا کہ انسان نہ رات کو بیٹھے نہ دن کو سوئے۔ یہ ایک عام ہدایت ہے جس کے مستثنیات بھی ہیں اصول اپدیش:۔ وہ طریقہ کہ چیزوں کے دلائل کا ثبوت جیسے بلغم (سلیشم) میٹھی چیزوں کے کھانے سے بڑھتا ہے۔ پر یدیش کا اصول تمثیل ہے جس سے موجودہ دشواری گزشتہ دشواری کے طریقے پر حل کی جائے۔ پس کہا جا سکتا ہے کہ چونکہ اس سے دیودت اچھا ہوا ہے تو یگیہ دت بھی اسی طریقے

۲۹۱

---

[1] سوشرت سمہتیا اوتر تنتر ۶-۱۰۰ اوپر کے مفہوم میں حکم ہے کہ دواؤں کو جوش دے کر جوشاندہ تیار کرو (سدھم) اور اس کو پیو (پوٹ) لیکن لفظ پوٹ پہلے مصرعے میں اور سدھم تیسرے مصرعے میں اس کی اجازت ہے کہ ان دونوں کو متحد کیا جا سکے۔ (یوگ)۔

سے اچھا ہوگا اصول انی ویش آیندہ موقع کی توقع پر کسی حالیہ امر کا اظہار یا پیش گوئی کرنا۔ پس ریح کے بڑھنے سے کسی جسم نظام میں یہ پیش بینی ہوسکتی ہے کہ اس کو آنت کی بیماری ہے (ادا ورت) اپر ورج کا اصول عام ہدایات کی مستثنیات کی اجازت دینا (یعنی زہر کی صورتوں میں سیکا نہ جائے بجز کیڑوں کے کاٹے کے زہر کے) واکیہ شیش کا اصول مشتمل ہے کہ ایک تصور کی سربراہی کرے جو متن کے حوالے سے سمجھا جاتا ہے اگرچہ راست مذکور نہیں ہے۔ مثلاً جب کہا جائے سر، ہاتھ پیر، پہلو، پشت، پیٹ، دل، تو اس سے پورا آدمی سمجھا جائے اگرچہ سیاق عبارت میں یہ ظاہر نہیں ہوا ہے۔ جو کہ اطلاق سے سمجھا گیا ہے اگرچہ براہ راست مذکور نہیں ہے یہ ارتھاپتی کا اصول کہلاتا ہے جب ایک آدمی کہتا ہے کہ میں چاول کھاؤں گا تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ پیاسا نہیں ہے بلکہ بھوکا ہے اصول ویپریا وہ ہے جس کے اثر سے ایک ایجابی یا سلبی بیان اس کا تضاد مانا جائے یعنی جب کہا جائے کہ وہ لوگ جو دبلے، کمزور خوفزدہ مزاج کے ہیں ان کا علاج دشوار ہے۔ اصول پرسنگ جس سے چیزوں کا حوالہ دیا جاتا ہے جو دوسرے باب میں بیان ہو چکے ہیں ایکانت کا اصول بلا استثنا خاص فعل چیزوں کا ایجاب ہے (مثلاً تمام حالات میں مدن پھل قے لاتا ہے) انیکانت کا اصول جس کے اثر سے ایک شخص دوسرے سے مختلف ہو کر ایک خاص مضمون کے بارے میں سمجھتا ہے کہ مختلف آرا ہونگی مثلاً بعض استاد خیال کرتے ہیں کہ جوہر سب سے اہم ہیں دوسرے اس کو بعض داخلی جوہر (ویریہ) کوئی دوسرے ہضم کے کیمیاوی عمل (ویپاک) کو بہت اہم سمجھتے ہیں پوروپکش اور اترپکش کسی مسئلے سے سوال و جواب کی صورت میں بحث کرتا ہے اصول انومت سے مراد وہ اثر جب دوسرے ماہرین کی رائے دی جائے اور اس کی تردید نہ ہو تو وہ ثابت متصور ہوتا ہے۔ ودھان کا اصول یہ ہے جس کی وجہ سے ایک شخص سمجھتا ہے کہ جب کہ بعض بیانات سے بعض بیانات پیدا ہوتے ہیں تو پہلی ترتیب کو اس طرح لیا جائے جس طرح وہ متاخر سے منسوب ہیں

۲۹۲

اناگتا وکیشن :۔ آیندہ کے لئے بہت سے امور کے بیان و جامعیت کو رکھ چھوڑنا ہے۔ اتی کرانت وکیشن کا اصول زور رکھتا ہے کہ چیزوں کا حوالہ دے جو پہلے مذکور ہوئے (مثلاً شلوک سنھان میں کہا گیا ہے کہ اس کا ذکر چکتسا کے باب میں آئے گا) اور دوسرے امر کے متعلق چکتسا باب میں کہا گیا ہے کہ اس کا ذکر شلوک ستھان میں آیا ہے)۔ اصول سمشیہ روا رکھتا ہے کہ وہ طریقہ بیان کرے جس سے پڑھنے والے کے دل میں شک اور ابہام بڑھے دیا کھیان جامع طریقۂ بیان ہے۔ اور الفاظ کے استعمال کا طریقہ ان مفہوم میں جو دوسرے ادب سے مختلف ہو سو سمگیا کہلاتا ہے یعنی اصطلاحی استعمال (جیسے مثیتغن کے معنی ایوروید میں شہد اور صاف شدہ گھی کے ہیں) تعریف نرو چن کہلاتی ہے۔ اصول ندرشن کسی چیز کو دوسری چیزوں کی تمثیل سے بیان کرنا ہے اور یہ روا ہے پس کہا جا سکتا ہے کہ جیسے آگ ہوا سے کمرے میں پھیلتی ہے پس اسی طرح پھوڑا وات، پت، کپھ سے بڑھتا ہے۔ نیوگ سے مراد ہدایت ہے (یعنی جو کچھ مقام کے لئے اچھا ہے اسی کو کیا جائے یا اختیار کیا جائے)۔ سمچ چیہ سے مراد دو یا زیادہ چیزوں کا باہم مساوی قیمت ظاہر کرنا۔ ویکلپ متبادل یا اختیاری ہدایات دینے کا طریقہ ہے اوہیہ سے مراد وہ طریقہ ہے کہ چیزیں جو اپنی سیاق عبارت سے صاف ہیں ان کو سمجھا جا سکتا ہے۔

ان بتیس اصولوں پر غور کرنا آسان ہے بعض خیالات کی تعبیر کے طریقے ہیں جو دوسرے طریقۂ تعبیر، ترتیب و طریقۂ کتابی الفاظ اور ان کے روابط کے متعلق ہیں اور دوسرے وہ ہیں جو صرف اسلوب بیان کی خاص خصوصیات کے بیانات ہیں۔ صورت گر (ناگارجن) کہتا ہے کہ اس نے ان تمام اصولوں کو جمع کیا ہے جو کتابی علم کے عقل کے عام اصول ہیں وہ ان کو شبد نیا یارتھ کہتا ہے یعنی اس سے مراد اس کی لفظی تعبیر کے اصول کا مفہوم ہے۔

کیا منطق کا ماخذ ایور وید اطبا کے مباحث ہیں ہے

ڈاکٹر مہامہو پادھیایہ ستیش چندر ودیا بھوشن اپنی تاریخ ہند و منطق میں بلاکسی دلیل کے فرض کرتے ہیں کہ چرک سمہتا میں انوکشیکی کے اصل اصول کا خلاصہ ہے جن کی شاید میدھا تھیتی گوتم نے تشریح کی تھی اور وہ کہتے ہیں ۳۹۳ یونرو سو آترے کے اصلی ایورویدکا انوکشیکی اصول جزو نہیں ہیں یہ اصول چرک سمہتا میں چرک نے داخل کئے ہیں جس کے زمانے میں ان سے وسیع طور پر واقفیت تھی اور ان کا مطالعہ کیا جاتا تھا۔ ڈاکٹر ودیا بھوشن کا نظریہ کہ چرک اکشپاد دونوں نے میدھا تھیتی گوتم کے نیائے کے اصول اخذ کئے اور چرک نے ان کو ناقص صورتوں میں قبول کیا اور اکشپاد نے ان کی کامل جانچ کی اور بعد ازیں وہ نیائے سوتر میں مدون ہوئے[1]۔

لیکن ڈاکٹر ودیا بھوشن کا میدھا تھیتی گوتم ایک قانونی شخص ہے اور اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ اس نے کوئی چیز لکھی یا چرک نے میدھا تھیتی گوتم سے کچھ مستعار لیا ہو یا نیائے کے اصول جو چرک سمہتا میں موجود ہیں وہ اگنیویش کی اصل کتاب میں موجود نہ تھے جواب معدوم ہے۔ ڈاکٹر ودیا بھوشن بہت سی کتابوں کی شہادت کے حوالے پیش کرتے ہیں جیسے کولو ماتجلی، شدھ چریت، اور نیائے سوتر ورتیتی جس میں مذکور ہے کہ گوتم انوکشیکی کا بانی ہے۔ یہ کتابیں تو قدیم نہیں ہیں ان کا زمانہ دسویں صدی سے قبل کا نہیں ہے اور وہ مستند کتابوں پدم پران اسکند پران گندھرو تنتر

---

[1] تاریخ ہند و منطق صفحات ۲۵ و ۲۶ از مہامہو پادھیایہ ستیش چندر ودیا بھوشن جامعۂ کلکتہ سنہ ۱۹۲۱ء۔

کا حوالہ دیتے ہیں ان میں سے کوئی بھی قدیم نہیں ہے واتسیاین خود اکشپاد کا حوالہ دیتا ہے کہ یہ وہ شخص ہے جس پر نیائے (علم منطق) نے خود کو منکشف کیا ہے۔[1] اور ادیوتکر اکشپاد کا حوالہ دیتا ہے کہ وہ نیائے شاستر کا بیان کرنے والا ہے اور یہی واچسپتی کا خیال ہے[2] پس کوئی وجہ نہیں ہے کیوں اصلی تصنیف نیائے گوتم سے منسوب کی جائے اور اکشپاد کے خلاف کوئی شہادت دس صدی تک نہیں ملتی ہے جو پران کے ماخذوں سے جمع کی گئی ہو اور نیائے علما نے اس کی راست تردید کی ہو نیائے شاستر قدیم نیائے علما کی شہادت پر معلوم ہوتا ہے کہ کوئی قدیم ہستی گوتم کی نہیں ہے اگر ایسا ہوتا تو واتسیاین، ادیوتکر، یا واچسپتی اس کا ذکر کرتے جینت پوری نیائے تصنیف کو اکشپاد کی طرف منسوب کرتا ہے اور معلوم نہیں ہوتا ہے کہ یہ پوری کتاب نیائے سوتر کسی قدیم ماہر کی تعلیم پر مبنی ہو۔[3] اگر ایسے علما کا نام معلوم ہوتا تو شاستر کی وقعت و عزت کی خاطر ان اہل تصنیف کا نام لکھا جاتا۔ گوتم قدیم نام ہے اور ایک رشی رگوید (صفحہ ۱، ۶۲، ۷۸، ۸۵، ۲، ۲) میں مذکور ہے اسکا ذکر شت پتھ براہمن (۱، ۴، ۱، ۱۰، ۳، ۴، ۴، ۱۹ وغیرہ) میں آیا ہے اور اسکا حال تیت تریہ پرتی شاکھیہ (۱، ۵) اور اشوالاین (۱، ۳، ۲، ۴ وغیرہ) اور دوسری قدیم تصانیف میں آیا ہے اور کہیں بھی اس کو نیائے شاستر کا مصنف نہیں کہا گیا ہے اور گوتم کا ذکر کئی بار مہابھارت میں ہوا ہے۔ لیکن نیائے شاستر کے مصنف کا حوالہ کہیں بھی نہیں ہے وہ فقرہ مہابھارت جس پر ڈاکٹر ودیا بھوشن نے اپنے نظریہ میدھاتتھی گوتم کی بنیاد رکھی ہے اس سے ظاہر نہیں ہوتا ہے کہ میدھاتتھی انوکشیکی یا نیائے

۴۹۴

---

[1] واتسیاین بھاشیہ۔ (۲-۴-۲۴) ڈاکٹر ودیا بھوشن کا یہ ترجمہ کہ وہ نیائے فلسفہ خود کو (باقاعدہ صورت میں) اکشپاد نے قبل صفحہ ۲، ۴۲ ظاہر کیا صحیح نہیں ہے۔

[2] نیائے وارتک اودیوتکر (۱۱) شروع کے ابیات واچسپتی کے نیائے وارتک تات پریہ ٹیکا میں اتھ بھگوتا اکش پادین نہہ سرے یش منیو شاستر سے پرنی تے اور ڈاکٹر ودیا بھوشن کا ترجمہ نیائے وارتک لفظ شاستر کے معنی نیائے شاستر باقاعدہ صورت میں صحیح نہیں ہے۔

[3] جینت بھٹ کی نیائے منجری کے اولیں اشعار (صفحہ ۱)۔

کا مصنف ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ میدھاتتھی اور گوتم ایک ہی شخص ہیں۔[1] حقیقت میں گوتم خاندانی نام ہے اور فقرۂ مہابھارت جس کا حوالہ ڈاکٹر ودیابھوشن نے دیا ہے وہ صاف اور واضح ہے کہ یہ اعلیٰ عاقل میدھاتتھی گوتم خاندان سے ہے۔ اس فقرے سے اس کی تائید ہوتی ہے جو کہ بھاس کا ہے جس کا ڈاکٹر ودیابھوشن حوالہ دیتے ہیں۔ جس کا کہنا ہے کہ میدھاتتھی نیائے شاستر کا استاد ہے اور اس کو گوتم نہیں کہا گیا نہ یہ کہا گیا ہے کہ میدھاتتھی نیائے شاستر کا بانی ہے۔ پس ڈاکٹر ودیابھوشن کا نظریہ کہ میدھاتتھی گوتم بانی نیائے شاستر ہے کاغذی گھر کی طرح گر پڑتا ہے اُنکا گوتم کی جائے پیدائش کو متھیلا بیان کرنا، ان کا اس کی تاریخ تبلانا، اور ان کا گوتم میدھاتتھی کو فارسی حوالوں سے مماثل کرکے تبلانا کہ وہی شخص ہے اور ان کا میدھاتتھی گوتم کے حوالے انگ اُتر لکایہ اور برہم جال ست میں دینا کم وبیش فرضی ہے۔[2] نیائے کی گوتم روایت کی پیروی کی ضرورت نہیں ہے اور یہ اتفاقاً مذکور ہوا ہے کہ کوئی آترے گوتم جو سانکھیہ مذکور ہوا ہے (غالباً عاقل، فلسفی و فاضل کے معنی ہیں)۔ عقلا کی فہرست میں اس کو شمار کیا گیا ہے جو امراض کے علل اور علاجات کے معلوم کرنے کے لئے جمع ہوئے تھے اس آترے کے ساتھ دوسرا آترے بھکشو آترے کا بھی ذکر ہے[3] عقلا کی ایک تعداد چرک سمہتا میں مذکور ہوئی ہے جنھوں نے بیماریوں کے پیدا ہونے کے مسئلے پر بحث کی اور وہ کیونکر دور ہوسکتی ہیں ان میں سے بھردواج نے رضامندی کا اظہار کیا کہ وہ اِندر کے پاس جانے پر آمادہ ہے کہ وہاں علم تندرستی سیکھے۔ اِندر نے اس کو تعلیم دی کہ تین مضامین (ہیتو) علل (امراض کے)، علامات (امراض کے) کا علم (لنگ)، اور طب کا علم تھے۔ بھردواج

۳۹۵

[1] میدھاتی تھر نیائے شاستر م (میدھاتتھی سے نیائے شاستر حاصل کیا) بھاس کی پرتیما ناٹک ایکٹ ۵ صفحہ ۷۹، ایم، ایم گنپتی شاستری کا ایڈیشن۔

[2] تاریخ ہندو منطق از ڈاکٹر ستیش چندر ودیابھوشن صفحات ۱۷ تا ۲۱۔

[3] آترے یو گوتمیہ سانکھیاہ۔ اس فقرے میں عاقل گوتم سے الگ اترے کو دوسرا شخص سمجھنا چاہئے۔

نے کامل علم کی تین اقسام کی تعلیم پاکر ان کو عقلا کے سامنے دوہرایا اسی طریقے سے جس طور پر اس کو تعلیم دی گئی تھی۔ یہ کہا گیا ہے کہ پنروسو نے ایوروید کی تعلیم اپنے چھ شاگردوں کو دی۔ مثلاً اگینویش، بھیل وغیرہ، چکرپانی کہتا ہے کہ پنروسو بھرودوج کا شاگرد ہے اور اپنے بیان کی تائید میں ہاریت کا قول سند میں پیش کرتا ہے لیکن خود چرک اس بیان پر ساکت ہے۔

ایک بات ایوروید کے ماخذ نیم فسانوی بیان سے پیدا ہوتی ہے کہ ایوروید ابتدا سے اسباب (ہیتو) اور دلائل (لنگ) کی نوعیت کی تحقیق کے صحیح انتاج پر مبنی رہا ہے جو اسباب امراض و علامات کے تصورات یا ویسے ہی علامات پر مبنی رہا ہے۔ چرک کی ندان ستھان میں دلیل (ہیتو) کے آٹھ مرادف بیان ہوئے ہیں:۔ ہیتو، نمت، آتین، کرتر، کارن، پرتیہ، سمت تھان، اور ندان، اور تعجب تو یہ ہے کہ الفاظ پرتیہ اور آتین استعمال ہوئے ہیں جو غالباً بودھی ہیں۔ سبب کے بیان کرنے کے لئے اتنے الفاظ کے اظہار سے معلوم ہوتا ہے کہ چرک کے مرتب کرنے سے قبل ایک وسیع طبی ادب موجود تھا جس میں سبب کے اظہار کیلئے اس قدر کثرت سے الفاظ استعمال کئے گئے اور لفظ پرتیہ بودھ فلسفے کے سوائے شاذ ہی ہندو فلسفے میں ملے گا اور یہ امر واقعہ ہے کہ پرتیہ کا لفظ مشکل سے کہیں چرک سمہتا میں آیا ہے اگرچہ ہیتو یا علت کا مرادف سمجھا گیا ہے اس کا طبعی اطلاق کہ لفظ پرتیہ ہیتو کے لئے قدیم ادب میں استعمال ہوا ہے جس کو چرک نے جمع کیا ہے اور دوسرے الفاظ جیسے سمت تھان اور آتین ہیتو کے مرادف سمجھے گئے ہیں اور ان کو اس فہرست میں شمار کیا گیا ہے لیکن خود کتاب میں اس کا واقعی استعمال نہیں ہوا ہے اس سے ہم کو خیال ہوتا ہے کہ ہیتو کی بحث مختلف ناموں کے ساتھ ایوروید ادب کے قدیم موضوع کی صورت میں موجود تھی اور ان کو چرک نے جمع کیا۔

۳۹۷

ہم کو معلوم ہے کہ ابتداً ایوروید تین سوالات پر مشتمل تھا۔ امراض کس طرح پیدا ہوتے ہیں وہ کیسے معلوم کئے جاتے ہیں اور ان کے علاجات

کیا ہیں، اسی سلسلے میں اصول تعلیل پہلے عملی ضرورت سے ایورویدمیں استعمال کیا گیا پس اگر یہ معلوم ہے کہ ایک شخص کو یکایک سردی لگ گئی ہے یا اس نے خوب پیٹ بھر کر دعوت میں کھانا کھایا ہے تو معلوم ہوگا کہ سردی سے بخار اور زیادہ کھا لینے سے سوہضمی پیدا ہوگی بے چینی کے اولین علامات فوراً معلوم ہو جاتے ہیں۔ مریض کو یا بخار، دست یا شدید سوہضمی ہے یا اگر معلوم ہو کہ مریض سخت دستوں کی بیماری میں مبتلا ہے تو اسی طرح خیال کیا جاسکتا ہے کہ اس نے ہضم نہ ہوسکنے والی چیزیں کھائی ہیں پس انتاج کے دو اصل اقسام جو ایوروید کے اطبا میں عملی طور پر رائج تھیں، ایک تو مرض کی علتوں کی موجودگی کے علم سے وقوع بیماری کا انتاج، یعنی علت سے معلول تک پہنچنا اور دوسرے مریض کے مرض کی مخصوص قسم سے غیر تندرست بے قاعدگی کی خاص قسموں کا انتاج یعنی معلول سے علت تک پہنچنا اس کے سوائے تیسرا انتاج مرض کی ابتدائی پیشین گوئیوں (پوردروپ) سے ہوتا ہے۔ چکرپانی خاص پیشین گوئیوں سے خاص امراض کے انتاج کے امکان پر شرح کرتے ہوئے اس کا مقابلہ ان اندراجات سے کرتا ہے جیسے کالے بادل کو دیکھ کر بارش کے متعلق یا روہنی نچھتر کے طلوع کے فوراً بعد کرتکا کا طلوع منتج کیا جاتا ہے۔ یہ دونوں حالتیں وہ ہیں جن کا تعلق علیت یا ہم موجودیت کے آئندہ وقوع سے ہے پیشین گوئی بہر حال بلا واسطہ اور دائمی مقدم کی نوعیت کی ہوسکتی ہے جو مرض کے ظاہر ہوتے ہی، بالکل غائب ہوسکتی ہے مثلاً شدید بخار سے قبل مریض کے بال کھڑے ہو جاتے ہیں پس خاص طور پر بالوں کا کھڑا ہونا نہ علت ہے نہ بخار کے ساتھ ساتھ ہے اس لئے کہ بخار آتے ہی ممکن ہے کہ یہ کیفیت باقی نہ رہے بہر حال یہ ایک خاص قسم کے بخار سے مستقل طور پر متلازم ہے کہ اس سے اس بخار کا انتاج ہوسکتا ہے[1] جب کوئی شک نعدادِ علل میں ہوتا ہے کہ بیماری کی کونسی حقیقی علت ہے تو طبیب اصول طریقۂ عکس اور طریق اختلاف الوصف بالوصف کو اس کے مناسب تیقن کے لئے کام میں لاتا ہے

---

[1] پوردروپ کی ان دو قسموں کو چکرپانی چرک سہنتا صفحہ ۱۱۲، کی اپنی شرح میں بیان کرتا ہے۔

مماثل چیزیں مماثل قسم کے اثرات پیدا کرتی ہیں اور مخالف چیزیں مخالف نتائج پیدا کرتی ہیں یہ دو مسلمہ اصول سامانیہ اور شیشش کے چرک سمہتا میں ہیں[1] اب ان دو اصولوں کے اطلاق میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ کسی خاص قسم کی بے قاعدگی کو کسی مخصوص مرض کا سبب سمجھتے ہیں شک کی صورت میں اختیار کے ذریعے یہ معلوم کرنا پڑے گا آیا مشکوک سبب (مثلاً سردی) کی تطبیق سے مرض میں زیادتی (مثلاً بخار) ہوتی ہے یا نہیں اگر ہوتی ہے اور اس کے متضاد (مثلاً حرارت) کا استعمال بیماری کو گھٹاتا ہے تو سردی کو بیماری کی علت سمجھا جائے گا اگر کسی خاص قسم کے عنصر کے استعمال سے معلول (ایک خاص قسم کا مرض) میں زیادتی ہوتی ہے اور اس کے متضاد کے استعمال سے کمی ہو جاتی ہے تو اس خاص عنصر کو اس معلول کی علت سمجھ سکتے ہیں چرک اس خیال کا ہے کہ تین طریقے یعنی علت و معلول کی نسبت (ندان)، دائمی پیشین گوئی کا طریقہ (پورو روپ) اور طریقۂ اختلاف وصف بالوصف (اُپ شے جس میں انپ شئے بھی شامل ہے) انکو بیماریوں کی نوعیت کے تیقن کے لئے جو پیدا ہوئی ہیں یا جو عنقریب پیدا ہوں گی[2] مشترک طور پر یا انفرادی طور پر استعمال کیا جانا چاہئے۔ پس چرک کی دلیل کہ طبیب اسباب امراض کو ان تینوں طریقوں کے ذریعے جانچے تاکہ ظاہری معلولات سے ان کا تیقن ہو سکے۔ چرک امراض کی تعداد اور علل یا پیشین گوئیوں کی کئی مثالیں دیتا ہے جن سے ان کی نوعیت کا یقین ہو سکے وہ کہتا ہے کہ ایک بیماری جو دوسرے اسباب کے اثرات سے ہوتی ہے خود دوسری بیماریوں کا سبب بن سکتی ہے اس لئے اس کو علت اور معلول دونوں کہہ سکتے ہیں پس کوئی مطلق اختلاف مابین علت و معلول نہیں ہے بلکہ وہ جو علت ہے معلول ہو سکتی ہے اور معلول علت ہو سکتی ہے بعض وقت ایک بیماری دوسری بیماری کی علت کے طور پر کام کر سکتی ہے اور پھر غائب ہو جاتی ہے لیکن ایک اور بیماری دوسری بیماری کے پہلو بہ پہلو ظاہر ہو سکتی ہے

---

[1] چرک سمہتیا صفحہ ۱/۱، ۴۴۔

[2] سم پراپتی اور روپ کے دوسرے دو طریقوں کی اس سلسلے میں بحث کی ضرورت نہیں ہے۔

جس کو اس لئے پیدا کیا ہو اور اس کے اثرات کو بدتر کر دے۔ اور پھر یہ بھی ممکن ہے کہ ایک مرض (علت) اور دوسرے مرض (معلول) کو پیدا کرے اور وہ معلول دوسرے معلول کو، پس ایک علت ایک معلول پیدا کر سکتی ہے اور بہت سے معلولات بھی اور ایک معلول ایک یا بہت سی علل کے باعث ہو سکتا ہے اور بہت سے معلولات بہت سی علل سے پیدا ہو سکتے ہیں پس اگرچہ بخار، بیہوشی وغیرہ تمام خشکی (روکش) سے پیدا ہو سکتے ہیں تاہم چند حالات کے تحت تنہا بخار اس سے پیدا ہو سکتا ہے اور پھر بخار بہت سے علل کے اتصال سے بھی پیدا ہو سکتا ہے جو دوسرے حالات کے تحت مشترک تعداد امراض پیدا کر سکتے ہیں پس ایک ہستی ایک واقعہ یا کئی واقعات کی مستقل علامت (لنگ) ہو سکتی ہے۔ اور ایک واقعے کی بہت سی مستقل علامتیں بھی ہو سکتی ہیں اور بہت سے واقعات ایک واقعے کی مثلاً بخار خفقان صحت کی عام بے قاعدگیوں کی مستقل علامت ہے اور حرارت تمام بخاروں کی مستقل علامت ہے خفقان صحت کی چند بے قاعدگیوں سے بخار منتج کیا جا سکتا ہے بعض وقت یہ بخار دوسری کئی بیماریوں کے ساتھ متلازم ہو سکتے ہیں۔[1]

298

پس یہ بدیہی ہے کہ علل و معلولات کی نوعیت کا تعین، دائمی لزوم کے واقعات یا حوادث کے انتاج، امراض کی تشخیص اور ان کے علل و علاجات کی تحقیق ان سب کی ناگزیر ضرورت ایورویدا طبا کے لئے ہے اس لئے چرک نے انتاج کو تین قسم پر منقسم کیا ہے (۱) علل سے معلولات (۲) معلولات سے علل (۳) اور دیگر اقسام کے مستقل لوازمات کے تلازم سے۔ اکشپاد کی نیائے سوتر میں ایسے فقرے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ناگارجن کی مادھیمک کاریکا اور لنکاوتار سوتر اور بودھی تصوریت کے قواعد سے ماخوذ ہیں پس خیال کیا جاتا ہے کہ یہ دوسری یا تیسری صدی عیسوی میں مدون ہوئے ہیں[2] نیائے

---

[1] دیکھو چرک سمہتا صفحہ ۲، ۸، ۲۲۔ ۲۶

[2] ایچ یوی کا ویشیشک فلسفہ ضمیمہ ۱۶۔ ال سولی کا فلسفہ ہنود صفحہ ۱۲ جیکوبی کا مضمون جے۔ اے او سوسائٹی ۱۹۱۱ء جلد (۳۱)، صفحہ ۲۹

نیائے فلسفے کی اس قدیم ترین اساسی تصنیف میں استنتاج (انومان) کو تین قسم کا بیان کیا گیا ہے علت سے معلول (پوروَوت) اور معلول سے علت (شیش وت) اور مماثلت سے استنتاج (سامانیہ تودرشٹ) جو علت و معلول کی نسبت سے تصور میں نہیں لایا جاتا۔ یہ تین صورتیں استنتاج کی جن کا ذکر چرک سمہتیا میں ہوا ہے اور جہاں تک مجھے معلوم ہے یہ سب سے قدیم ہے جو استنتاج کو ایسے باقاعدہ طریقے پر بتلاتی ہے پس فطرۃً یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ یہی وہ ماخذ ہے جہاں سے اکشپاد نے اپنے تصورات کو حاصل کیا ہے۔ چرک کی تصنیف اگنی ویش کی تصنیف کی نظر ثانی پر مبنی سمجھنا چاہئے۔ جو آترے کی تعلیمات پر مبنی ہے اور یہ بھردواج کی تعلیمات پر منحصر ہے۔ ہمارے پاس ایسی کوئی قدیم کتاب نہیں ہے جو ہندو، بودھ، جین سے منسوب ہو اور وہ ان مباحث منطقی سے بحث کرتی ہو جو چرک سمہتیا میں ہیں اور یہ مباحث منطقی چونکہ تشخیص امراض اور ان کے علل کے تعین سے متعلق ہیں اسلئے یہ بات فطری معلوم ہوتی ہے کہ چرک نے اپنا منطقی مواد اگنی ویش سے حاصل کیا ہو جس نے غالباً ان کو قدیم تر ماخذوں سے حاصل کیا ہو۔ بطور تذکرہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جینت اپنی نیائے منجری میں ان ممکن ماخذوں کے سوال پر بحث کرتا ہوا کہتا ہے جس سے کہ اکشپاد نے اپنا مواد حاصل کیا ہوگا یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس نے اپنی تصنیف کو دوسرے علم (شاستر انتر آبھیاسات) سے مکمل کیا ہو لیکن یہ کہنا دشوار ہے کہ آیا جینت کا مقصد شاستر انتر سے ایورویدہی ہے۔ بہر حال نیائے سوتر ویدوں کو صحیح مانتے ہیں ایورویدکی صحت کی تمثیل پر کہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اور سوسائٹی کے پرچون جلد ۱۲ صفحہ ۱۹-۱۱ ۱۹ ناگارجن کی پرمان ودھونسن کی شرح جو پرمان ودھوم سن سمبھاشت ورتی کہلاتی ہے ناگارجن کے مقولوں کی تعریف پیش کرتی ہے ویسے ہی ہیں جیسے کہ نیائے سوتر اکشپاد کے مقولے۔ لیکن والسیئر ناگارجن کی سوانح میں جو تبتی اور چینی ماخذوں سے حاصل کر کے تیار کی گئی ہے کہتا ہے کہ یہ ناممکن ہے کہ ناگارجن کا زمانہ معین ہوسکے اس قسم کے خیالات سے کوئی مفید نتیجہ نہیں نکل سکتا کہ وہ دوسری اور چوتھی صدی کے درمیان تھا۔

وہ ویدوں کا جزو ہے[1]

استنتاج کی تعریف جیسی نیائے سوتر میں ہے ویسی ہی چرک میں ہے۔ کیونکہ جب اول الذکر شروع کرتی ہے (اتت پوروکم اترو دھم تت پوروکم سے مراد پرتیکش پوروکم ہے) تو موخر الذکر یہ شروع کرتی ہے (پرتیکش۔ پوروکم ترِ ہی۔ ودھم ترِ ہی کالسم) چرک انتاج کی تین صورتوں سے واقف ہے لیکن نام نہیں بتلاتا جیسا کہ کشپاد نے دئیے ہیں یعنی پُرووت (مطابق پورو یا قبل یا علت) شیشوت (مطابق شیش موخر یا معلول) اور سامانیوتو درشٹ (مشاہدہ شدہ مماثلت سے جو ماضی و حال و مستقبل میں کی گئی ہو۔ اس کے متعلق چرک نے بھی اسی طور پر زور دیا ہے)[2]

[1] نیائے سوتر ۲/۱/۶۸۔ جینت نیائے منجری میں بڑی لمبی بحث کرتا ہے اس ثبوت کے لیے کہ اس پر چرک نے اپنی کتاب لکھی نہ اس نے استقرائی طریقوں سے علم کا سراغ لگایا نہ کسی سابقہ ماخذوں سے اخذ کیا جو روایتی تھے۔

[2] چرک سمہتیا صفحہ ۱/۲/۲۲ کی واتسیاین اپنی شرح نیائے سوتر میں تشریح کرتا ہے کہ پوروونت (علت سے معلول) جیسے کہ بادلوں کے ہونے سے بارش کا استنباط شیشوت (معلول سے علت) دریا کے طوفان سے دور کے علاقے میں بارش کا ہونا اور سامانیتو درشٹ (مماثل عمل سے) جیسے آسمانی اجرام کی حرکت کا انتاج اپنے مقامات کے تغیرات سے جو مختلف اوقات میں ہوتے ہیں۔ لیکن وہ ان تین حدود کے دوسرے معنی بھی دیتا ہے:۔ پورووت کی یہ تعبیر کرتا ہے کہ جیسے آگ کا انتاج دھوئیں سے "ہم موجودگی کے سابقہ رویے کی تمثیل پر" شیشوت:۔ استنتاج واقعہ کہ آواز کیفیت ہے اس لئے کہ وہ نہ جوہر ہے نہ فعل' از روے اصول طریقۂ طرح (شیش)۔ سامانیتو درشٹ، جیسے خواہش کے وجود سے وجود روح کا انتاج کہ ہر کیفیت کو کسی نہ کسی جوہر میں رہنا چاہئیے یہ انتاج رویے کی مماثلت سے نہیں ہے بلکہ ایک چیز کی دوسری چیز سے مماثلت کی بنا پر (مثلاً خواہش کی دوسری کیفیت سے) تاکہ موخر الذکر (جوہر میں جبلی طور پر موجود ہونا) اور اول الذکر (خواہش) کے تلازم میں وسعت دیجائے یعنی یہ انتاج کہ خواہش کو جوہر میں جبلی طور پر رہنا چاہئیے جوہر میں غرض لاینفک ہے۔

۴۰۰	وہ خیالات جن کی تفصیل گزشتہ صفحے کے حاشیے پر درج ہے یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ اکشپاد کی تعریف

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ پوروت اور شیشوت ان اصطلاحوں کو قواعد کی رو سے دو مختلف طریقوں پر تعبیر کر سکتے ہیں (مثبت سابقہ بہ مفہوم قبضہ اور وتی سابقہ بہ مفہوم یکسانیت عملی) اور الفاظ پور وا اور شیش مختلف طریقوں پر استعمال کر سکتے ہیں واتسیاین ان کو دو مختلف طریقوں سے تعبیر کرتا ہے اور کوشش کرتا ہے کہ دونوں مفہوم میں انتاج کے دو انداز ہیں پس بدیہی ہے کہ نام پوروت، شیشوت، سامانیتو درشٹ پہلی بار چرک میں سہ گونہ انتاج کے لئے دئیے گئے ہوں اس سے اس دشواری کی تشریح ہوتی ہے جو واتسیاین کو ان اصطلاحوں کے مفاہیم بیان کرنے میں پیش آئی جو نہ اس کے زمانے کے ادب میں تھے نہ قدیم ادب میں۔ اودیوتکر اپنی شرح میں جو اس نے واتسیاین کی تصنیف کی لکھی ہے اصلی آرا پیش کرتا ہے جو کہ اس مضمون پر ہیں وہ اکشپاد کے سوتر کی تحلیل کرتا ہے اور پوروت، شیش وت، سامانیتو درشٹ کے الفاظ کے دو ایجابی امکانی تعبیریں پیش کرتا ہے علت سے معلول، پوروت سے مراد ہے۔ اور شیشوت سے مراد، معلول سے علت اور سامانیتو درشٹ سے انتاج بہ اساس اضافات جو علت سے اسوا ہے۔ سانکھیہ کاریکا میں بھی ان انتاج کا ذکر ہے۔ ماتھر ورتی میں بھی سہ گونہ کیفیت انتاج (تری دوھا نومان) کو دو طریقوں سے بیان کرتی ہے وہ پہلے کہتی ہے کہ تری ودھ سے مراد وہ انتاج ہے جس میں تین قضایا ہوں اور یہ کہ وہ انتاج تین قسم کے ہیں یعنے پوروت (معلول سے جیسے دریا میں طوفان آنے سے اس کی علت کا انتاج کہ اوپر علاقے میں بارش ہوئی ہے۔ شیش وت (جزو سے کل یعنی سمندر کے پانی کا ایک قطرہ چکھنا کہ کھاری ہے تو یہ انتاج کہ کل سمندر کھاری ہے سامانیتو درشٹ۔ عام تلازم یعنی آم کی فصل دیکھ کر خیال کرنا کہ دوسرے مقامات پر بھی آم کی فصل ہوگی)۔

تعجب تو یہ ہے ماتھر ورتی دوسری مثال سامانیتو درشٹ کی دیتی ہے وہ الفاظ ان مثالوں سے بالکل مختلف ہیں جو اب تک سامانیتو درشٹ کے بیان پر اس سے قبل دی گئی ہیں۔ پس وہ کہتی ہے جب ایک شخص کہتا ہے کہ باہر روشنی ہو رہی ہے دوسرا جواب دیتا ہے کہ چاند نکلا ہوگا۔

انتاج مشتمل ہے کہ اس نے اس کی اقسام کے نام دیے ہیں ان صورتوں کے جن کا ذکر چرک سمنھیا میں ہے۔ یہ اغلب ہے کہ نیائے سوتر نے اپنے پانچ قیاس کے نظریہ کو اور درحقیقت کئی منطقی اصولوں کو چرک سے اخذ کیا ہو کہ کوئی قدیم تصنیف ایسی نہیں ہے جس سے ان کا پتا لگایا جائے[1]۔ چرک کی تعریف اوراک کہ وہ ایسا علم ہے جو ذات، حواس و نفس و معروض کے اتصال سے پیدا ہوتا ہے یہ اکشپاد کے قدیم نمونے تعریف اوراک کے بعید مماثل ہے جو تین خصوصیات کا اضافہ کرتی ہے تاکہ اس کے معنی مرکب اور متعین ہو جائیں[2]۔ یہ تصور کہ پہلی مثال میں اوراک غیر معین (نرو کلپ) یا اویپ دلیشیہ) ہوتا ہے یہ تو بعد کی ترقی ہے اور مشکل ہی سے ہندو فلسفے میں اس کا سراغ مل سکتا ہے جو نیائے سوتر سے قدیم ہو۔ واد جلپ، وتینڈا، چھل، جاتی، نگرہ، استھان کے مختلف مقولوں کی مماثلت جن کا شمار چرک نے کیا ہے اور جو نیائے سوتر کی گزشتہ فصل میں بخوبی بیان ہو چکے ہیں

١٠٤

---

[1] سٹرودھرو کے کم و بیش خیالی وجوہ سے جس کا وہ اظہار کرتے ہیں کہ الفاظ پوروت اور شیشوت نیائے سوتر میں مہاسا سوتر سے لئے گئے ہیں اور پس یہ سوتر بعید قدیم ہونا چاہئے (پہلی شرقی کانفرنس کی روئداد و کارروائی منعقدہ پونا ۱۹۲۲ء) کئی وجوہ سے یہ دلیل ناروا ہے پہلے تو یہ تسلیم بھی کرتے ہوئے کہ مہاسا سوتر قدیم ہے (جو مشکوک ہے) یہ واقعہ کہ وہ منطقی اصطلاحیں اس سے لی گئی ہیں تو اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ وہ قدیم کتاب ہے نئی کتاب قدیم کتاب سے الفاظ لے سکتی ہے دوسرے یہ امر کہ صرف تین الفاظ لئے گئے قدیم ماخذوں سے اس نظریۂ تری ودھ انو ان کا جو نیائے سوتر میں ہے معلوم نہیں ہوتا کہ وہ خود اس کا ہے یا بہت قدیم ہے۔
اور سٹرودھرو کا یہ قول کہ ماتھر ورتی واتسیاین کی شرح کے بہت بعد ہے یہ بھی ان کے وجوہ کمزور ہیں اور تنقید کے میدان میں نہیں ٹھیر سکتے۔

[2] نیائے سوتر صفحہ ۱، ۱، ۴۔

[3] چرک ویکلپ کا لفظ صفحہ ۲، ۱، ۱۰، ۴ میں فوقیت اور ذلت کے فرق (بھید) کے مفہوم کے لئے استعمال کرتا ہے۔

ان دونوں میں صرف فرق یہ ہے کہ چرک کی بحث ان مقولوں کی قدیم ہے اور بہ نسبت اکشپاد کے کم جامع و کم پیچیدہ ہے۔

یہ واقعہ کہ اطبا نے مجلس میں باہم معقولیت سے غور کیا کہ امراض کے نظری علل اور ان کے علاجات اور انفرادی صورتوں میں واقعی عملی معائنے کے صحیح نتائج پر پہنچیں، یہ تو چرک سمہتیا کے سرسری مطالعے سے ہی صاف معلوم ہوتا ہے کہ تمام تصنیف فاضل اطبا کے مباحث کا مجموعہ ہے جس کا صدر نشین آترے ہوتا تھا۔ جب آرا کا شدید اختلاف ہوتا تو ان پر غور کر کے آترے اپنی رائے دیتا اور جہاں کم و بیش موافقت ہے یا آترے خصوصی مسائل پر تقریر کرتا ہے تو اس کی رائے تنہا وہی جاتی ہے یہ بھی ذکر ہے کہ کس طرح اچھے ہوشیار اطبا اپنے مخالفوں کو مناظرے میں شکست دیں نہ صرف صحیح اور علمی طریقے سے بلکہ سوفسطائی بکواس و غیر مناسب منطقی چالاکی سے اس کی عملی ضرورت اُن طبیبوں کے لئے ہے جو سخت مقابلے سے روٹی کماتے ہیں۔ یہ غور کرنا آسان ہے کہ کس طرح منطقی چالاکی چھل، جاتی، نگرہ ستھان باقاعدہ طور پر مناظرے کے باقاعدہ علم کے طور پر مدون ہوا۔ یہیہ انکشاف صداقت مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ مقصد مخالفین پر فتح پانا ہوتا ہے۔ ہم مناظروں، مباحث یا منطقی مباحث کو ادب میں بہت ہی قدیم زمانے میں چرک سمہتیا سے بہت قبل پاتے ہیں لیکن یہ فن جس قدر اطبا کے لئے نہایت ضروری ہے کہ وہ روزی حاصل کریں اس قدر اور کہیں ضروری خیال نہیں کیا گیا اور چونکہ اس کی ترقی کا ذکر کسی قدیم ادب میں نہیں ہے یہ فرض کرنا معقول ہوگا کہ فن مناظرہ اور اس کے دوسرے لوازم قدیم زمانے میں روایتی طبی مذہب میں ترقی پائے جن کو چرک نے اپنی تصنیف میں جمع کیا ہے اور ویدک کے مذاہب میں منطقی فن مناظرہ کا ماخذ اس قدر وضعی ہے اور طبی میدان سے مناظروں کے طریقوں کی مثالیں اور فن مناظرہ کے مقولوں کو اس قدر زیادہ حاصل کیا گیا ہے کہ کوئی وجہ شک و شبہے کی نہیں ہے کہ چرک سمہتیا جو چرک کی تصنیف ہے اور اس میں منطقی اجزا کو چرک نے جمع کیا ہے اُن کو غیر طبی ادب سے حاصل کیا گیا ہو اور خود اپنی تصنیف میں اس لئے ان کو داخل کیا ہو۔

۴۰۲

ایورویدا خلاقیات

ہمارے اس کل جگ (کلی جگ) میں انسانی زندگی کی طبعی عمر ایک سو سال مقرر ہے لیکن بہت برے گناہوں کے کام اس طبعی طوالت کو کسی حد تک واقعی کم کر سکتے ہیں' اور معمولی برے کام بھی زندگی کی مدت کو کم کر سکتے ہیں اگر موت کے طبعی وجوہ مثلاً زہر کھانا' امراض وغیرہ موجود ہوں اگر ان مادی وجوہ کو دور کیا جا سکے تو انسان طبعی عمر کو پہنچ کر سو سال تک زندہ رہ سکتا ہے جب جسمانی کل زمانے تک کام کرتے کرتے گھس جاتی ہے تو رفتہ رفتہ بیکار ہو جاتی ہے۔ دوا ان لوگوں کے لیے ہے جو بڑے گناہوں کے مرتکب نہیں ہوئے اور ان سے طبعی زندگی بڑھ سکتی ہے اسی مقام پر چرک اور اس کے تابعین دوسرے تمام نظریات کرم سے اختلاف رکھتے ہیں جو سرزمین ہند میں پھیلے ہوئے تھے یہ نظریات سوائے چرک کے اور کسی دوسرے ہندو نظام فکر میں قبول نہیں کیا گیا ہے۔ باوجود ان کثیر اختلافات کے جو ان نظریات کے مابین ہے ان کو چار درجوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے پہلے تو پرش وادی ہیں یعنے وہ لوگ واسشٹھ مذہب کی پیروی کرتے ہیں یہ انتہائی تصور یہ ہیں ان کا خیال ہے کہ ہمارے تجربے ارادے کے فیصلہ کن کوشش سے متصرف کئے جا سکتے ہیں اور سابقہ کرم' بخت یا تقدیر کی ایسی کوئی قید نہیں ہے جس پر غالب نہ آسکیں یا جس پر قابو نہ پا سکیں۔ انسانی ارادہ معمہ قوت ہے اور اس سے اپنی آئندہ فلاح کی ترقی کی کسی قسم کا تغیر پیدا کر سکتے ہیں اور یہ نظریہ کہ خدا اکیلا تمام افعال کا ذمہ دار ہے کہ وہ ان کو پیدا کرتا ہے جن سے وہ نیک کام کرانا چاہتا ہے تاکہ بلند ہوں اور ان سے گناہوں کے کام لیتا ہے جن کو پست راہ کی طرف ڈالنا چاہتا ہے۔

۴۰۳

یہ بھی ایک رائے ہے کہ خدا ہم کو ہمارے اچھے برے کاموں کے موافق انعام و سزا دیتا ہے اور ہم اپنے افعال کے ذمہ دار ہیں اور با اختیار ہیں جو چاہیں کریں ایک اور رائے یہ ہے جو یوگ سوتر میں کامل طور پر بیان ہوئی ہے کہ ہمارے افعال ہماری پیدائش کی خاص نوعیت اور ہماری زندگی کا زمانہ اور ہمارے لذات و آلام کی نوعیت معین کرتے ہیں بالعموم گزشتہ زندگی کے کام کے پھل اس حیات میں ملتے ہیں اور موجودہ زندگی کے کام کے پکے پھل آیندہ زندگی کی نوعیت، زمانۂ زندگی اور دکھ سکھ کے تجربوں کو معین کرتی ہے لیکن انتہائی اچھے اور برے کام کے پھل اسی زندگی میں حاصل ہو جاتے ہیں۔ ان نظریات میں سے کسی میں اتنی عقل سلیم کی انتخابیت نہیں پائی جاتی جس قدر کہ چرک میں ملتی ہے اس لیے کہ یہاں صرف انتہائی برے کاموں کے پھل کو نیک کردار کی معمولی کوشش سے باز نہیں رکھا جا سکتا اور تمام معمولی کام کے پھل اچھے توازنی کردار کے عام طبعی طریقوں اور دواؤں کی مناسب تیاری اور استعمال سے روکے جا سکتے ہیں اس سے یہ مراد ہے کہ تندرستی کی مناسب نگہداشت میں ہمارے معمولی غیر اخلاقی افعال، مناسب مقویات اور دواؤں کے استعمال سے ہمارے کرم کے پھل کی عام راہ کو بدل یا روک سکتے ہیں۔ پس میں اپنے معمولی کرم کے اثرات سے بیمار پڑ سکتا ہوں اگر میں مناسب احتیاط کروں تو ان سے بچ سکتا ہوں اور تندرست رہ سکتا ہوں دوسرے نظریات کے تحت قوانین کرم امٹ پن کچے کرم کے پھل صحیح علم سے فنا ہو سکتے ہیں اور پکے کرم کے پھل ہر صورت میں برداشت کرنا پڑتا ہے حتیٰ کہ اگر صحیح علم حاصل بھی ہو چکا ہو۔ چرک کے نظریے کی عجیب خصوصیت یہ ہے کہ وہ پکے کرم کے اس امٹ پن کو داخل نہیں کرتا ہے تمام کرم کے اثرات بجز ان کے کہ جو بہت ہی قوی ہیں، کردار کی غیر اخلاقی راہ سے تغیر پذیر ہو سکتے ہیں جن میں زندگی کے عام روزمرہ کے فرائض زندگی کا وجوب بھی شامل ہے بالعموم قانون کرم اچھے یا برے کرموں کے پھل کے مطابق عالم کی ایک اخلاقی حکومت

کے نظریے پر مشتمل ہے ہم اپنے انتخاب کے مطابق کام کرنے کے لیے آزاد ہیں
لیکن اس زندگی میں ہمارے کام سوائے اس کے کہ وہ بے حد برے ہوں
وہ ہماری آیندہ زندگیوں کے تجربے کو معین کرتے ہیں پس اس زندگی میں
ایک فعل اس زندگی کی ان برائیوں کو دور نہیں کر سکتا جس کو گذشتہ
پیدایش کے کرم کے مطابق برداشت کرنا ہی مقدر میں لکھا گیا ہو علاوہ بریں
۴۰۴ وہ تو کام کے اخلاقی اور غیر اخلاقی پہلو ہیں جو اچھے برے اثرات کی حقیقی
نوعیت یعنے کامیابی یا ناکامی کو معین کرتے ہیں اس سے ہماری تقدیروں
کو اپنی جد وجہد کے ذریعے راست قابو میں رکھنے والی طاقت میں بداعتقادی
پنہاں معلوم ہوتی ہے کرم کا نظریہ مشتمل ہے کہ ایک پوشیدہ وجود کے اعتقاد
اور ہمارے اعمال کے نیک و بد عناصر کی پختگی پر جو اپنے وقت پر معلولات پیدا کرتے
ہیں اگر گناہوں کی سزا اور نیکیوں کی جزا اپنے آپ مل جاتی ہے یہ نظریہ
قبول کیا جائے تو اس کے منطقی نتائج ہم کو اس امکان کے انکار کی جانب
لے جائیں گے کہ محض مادی افعال ان کرموں کے پھلوں میں ترمیم کر سکتے ہیں۔
پس افعال کے اخلاقی اوصاف کو ماننے سے ان کے راست مادی نتائج کا
انکار لازم آتا ہے اگر میں اپنی جایز کوششوں سے مسرت کی حالت حاصل کرنے
میں کامیاب ہو جاؤں تو یہ حجت کی جاتی ہے کہ میری کامیابی میری موجودہ
کوششوں سے حاصل نہیں ہوئی ہے پہلے ہی بلکہ میری سابقہ پیدایش کے اچھے
اعمال کے نتیجے کے طور پر پہلے ہی سے میرے مقدر میں لکھی جا چکی تھی کہ میں مسرت
حاصل کروں کیونکہ اگر پھل میری عام کوشش کی وجہ سے ہے تو یہ نظریہ
کہ تمام مسرتی اور المی تجربات سابقہ پیدایش کے کرم کے پکنے سے ہوتے
ہیں مسترد ہو جاتا ہے۔ اگر ایک طرف تمام کامیابی یا ناکامی کا دارومدار
ہماری موزوں یا غیر موزوں کوششوں پر ہے تو نیکی و بدی کی استعداد پر
شک کیا جا سکتا ہے کہ یہ لذت و الم کو پیدا کر سکتے ہیں۔ اور نہ ان صورتوں
کی تشریح ہوتی ہے جہاں کہ ہماری انتہائی کوششیں ناکام رہتی ہیں۔
اگر ہماری معمولی جد وجہد کسی چیز پر اثر انداز نہیں ہو سکتی اور اگر

ہمارے لذات و آلام کے انداز اور ہماری زندگی کی حد پہلے ہی سے متعین ہو چکی ہے تب تو ہماری کوئی کوشش اس زندگی کے تکالیف کو دور نہیں کر سکتی اور علم طب کی غرض ہی رد ہو جاتی ہے۔ عقل سلیم کے عقیدے کی راہ میں قسمت یا تقدیر کا ذکر اسی وقت کیا جاتا ہے جب ہماری بہترین کوششیں ناکام رہتی ہیں اور ایک شخص خیال کرتا ہے کہ جب تک کوئی تقدیر مطلق نہ ہو موزوں کوشش ضرور کامیاب ہوتی۔ چرک کا عقل سلیم کا نظریہ یہی ہے لیکن سوال یہ ہوتا ہے اگر ایسا ہے تو کیا قانون کرم کا اٹل ہونا محفوظ رہے گا۔ چرک کے نزدیک بہت اچھے یا بہت برے کام ہی اٹل ہوتے ہیں لیکن معمولی کاموں کی کوششوں میں تو ہماری جد و جہد سے تغیر اور تصادم ہو سکتا ہے چرک کے نزدیک نیکی اور بدی کوئی مبہم یا عجیب و غریب اصول نہیں ہیں۔ کام کے مادی پہلو اور اخلاقی پہلو میں جو جدائی اور جگہ معلوم ہوتی ہے اس کی تعلیم میں مفقود ہے۔[1]

٤٠٥　وہ نیکی یا ہمہ گیر کثیر افادیت (ہِتا) کو فعل کی آخری آزمائش خیال کرتا ہے جو کچھ انسان کو کرنا ہے اس فعل کے کرنے سے قبل غور سے اندازہ لگائے اور اپنے کام کی افادیت کی توقع کرے یعنی یہ اندازہ لگائے آیا اس کے لیے اچھا ہوگا یا برا اگر اثرات مفید معلوم ہوں وہ اس کو انجام دے اگر وہ مضر ہیں تو ان کو نہ کرے[2] اچھے کام کا آخری معیار خود ہماری اچھائی کی تلاش میں ہوتا ہے حصول مقصد کے لیے ہمارے نفس اور حواس کی موزوں توجہ اور رہنمائی ضروری ہے۔ چرک اپنے قدیم اصول "سنہری وسط" کا اطلاق کرتا ہے اور کہتا ہے کہ نفس کو مناسب راہ پر لگائے رکھنے کے مناسب ذرایع یہ ہیں۔ کہ زیادہ غور و فکر نہ کرے اور مخالفانہ انقلابی امور پر غور نہ کرے اور نفس کو عمل کے لیے مستعد رکھے افکار و تصورات ہی نفس کے معروضات ہیں اور جیسا کہ بیان کیا گیا ہے کہ انسان اتی یوگ، متھیا یوگ اور ایوگ کے تمام خیالات سے بچے۔ خیر ذاتی یا آتم ہت جو

---

[1] چرک سمہتیا ۳/۲۸ - ۳۸ -

[2] چکر پانی کی شرح چرک سمہتیا۔ ۱/۱۸/۱۷۔

ہمارے تمام افعال کی غایت ہے وہ نہ صرف ہم کو لذت ہی بہم پہنچاتی ہے اور ہمارے آرام و آسایش نفس وطول زندگی کا مواد بہم پہنچاتی ہے بلکہ وہ سب کچھ کر دیتی ہے جو ہمارے مستقبل زندگی کے لیے مفید ہو۔ کردار صائب (سدورت) جسم و نفس کی فلاح و تندرستی اور ضبط نفس (اندریہ وجیہ) کی طرف لے جاتا ہے۔

ہمارے فعل کے تین سرچشمے ہیں۔ ہماری خواہش خود تحفظ (پرانیش نا) ہمارے آرام و آسایش کے سامان کی خواہش (دھینشنا) اور آیندہ حیات میں حالت مسرت میں موجودگی کی ہماری خواہش (پرلوک ایشنا) ہم نہ صرف اس زندگی میں خیر کے خواہش مند ہیں بلکہ بعد موت کی زندگی میں بھی۔ یہ خیر ذاتی کی دو قسم ہماری سہ گونہ خواہشات ہیں خود تحفظ کی خواہش زندگی کی مسرت کی چیزوں کی خواہش اور ایک برکت پائی ہوئی حیات بعد ممات کی خواہش۔ کردار صائب ویدوں کے احکام کی رو سے قرار نہیں پاتا نہ وہ کردار کہ تمام خواہشات کے ترک سے تمام عمل ترک ہو جاتے ہیں صائب کہلا سکتا ہے نہ صحیح علم کے حصول اور باطل علم کے فنا ہو جانے سے بلکہ وہ کردار صائب ہیں جو تین آخری خواہشوں کی تکمیل کی طرف رہنمائی کرتے ہیں گناہ کے کام احکام مذہبی کی خلاف ورزی کرنا نہیں ہے بلکہ صحیح تصفیہ یا صحیح فکر کی غلطی کا مرتکب ہونا ہے (پرگیا پرادھ) سب سے پہلی ہماری خواہش زندگی ہے مثلاً تندرستی اور طویل زندگی اس لیے کہ یہ زندگی تمام دوسری اچھی چیزوں کی شرط اولین ہے، دوسری ہماری خواہش زندگی دولت ہے اور ایسے پیشوں کا حصول جو اس کی طرف رہنمائی کرتے ہیں، اور تیسری خواہش برکت پائی ہوئی حیات بعد ممات کے متعلق ہے۔ اس سلسلے میں چرک وجود کی آیندہ حالت کے ثبوت کی بحث کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ عاقل آیندہ زندگی کے وجود پر شک نہ کرے اس لیے کہ ایسے شک ہم کو کردار صائب کی انجام دہی سے روک دیتے ہیں محض یہ واقعہ کہ ہم اس کے وجود کا اپنے حواس سے تجربہ نہیں کر سکتے یہ کافی سلبی ثبوت نہیں ہے اس لیے کہ چند چیزیں ایسی ہیں جن کا راست حواس سے تجربہ نہیں ہوتا خود حواس ہی ایسے ہیں

۴۰۶

جن سے تجربۂ حسی تو حاصل کیا جاتا ہے لیکن یہ کسی حسی تجربے کے تحت نہیں آتے[1]
مرئی چیزیں مدرک نہیں ہو سکتیں اگر وہ نہایت قریب یا بعید ہوں یا ڈھکی
ہوں یا اگر حواس کمزور یا کسی بیماری سے خراب ہوں، یا نفس کسی دوسری طرف
مشغول ہو یا اگر وہ مماثل چیزوں کے ساتھ خلط ملط ہو گئی ہوں یا اگر ان کی روشنی
کسی قوی روشنی سے مدھم پڑ گئی ہو یا اگر وہ بہت ہی چھوٹی ہوں[2]۔ یہ دلیل
دی جائے کہ جنین اپنی روح اپنے ماں باپ سے حاصل کرتا ہے تو اس کو اس طرح
رد کیا جا سکتا ہے کہ اگر جنین کی روح ماں باپ سے اس مقام پر آئی ہے تو چونکہ
روح بغیر جزو ہے وہ اجزا کے ساتھ ایک مقام سے دوسرے مقام پر نہیں آئی ہوگی
اور ایسے پورے نقل مکان کے یہ معنے ہوں گے کہ ماں باپ میں روح نہ رہے گی
اور وہ مر جائیں گے۔ چونکہ روح ماں باپ سے اولاد میں نہیں آتی ہے پس
نہ نفس اور نہ عقل منتقل ہو سکتے ہیں علاوہ بریں اگر زندگی دوسری روحوں سے
آتی ہے تو کیڑے کیسے پیدا ہوتے ہیں اور بہت سے ایسے کیڑے ہیں جن کے
ماں باپ نہیں ہیں[3]۔ شعور بطور جداگانہ و لا آغاز عینیت موجود ہے اور اس کو
کسی چیز نے پیدا نہیں کیا ہے اگر اعلیٰ روح اس کی علت ہے تو یہ تصور کیا
جائے گا کہ وہیں سے اس کی پیدائش ہے[4]۔

چرک کے نزدیک نظریۂ حیات بعد ممات اس اصول پر مبنی ہے
کہ روح موجود اور غیر مخلوق ہے اور یہ کہ رحم میں اس کی نشو و نما ایک
منزل پر جنین سے متلازم ہو جاتی ہے۔ وہ تناسخ کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے ۴۰۷
ان شہادتوں سے جو بچے اور ماں باپ کے اختلاف سے معلوم ہوتا ہے اگرچہ دوسرے
علل کم و بیش یکساں ہوتے ہیں جیسے بچے رنگ، آواز، صورت، دماغ، قسمت میں مختلف ہوتے
ہیں اور اس واقعے میں کہ بعض نوکر ہیں اور بعض ان کے مالدار آقا ہیں اس کے سوا بعض
بالطبع تندرست دوسرے بیمار، یا مدت زندگی میں مختلف ہیں اور پھر اس واقعے سے
کہ بچے روئے، دودھ پینے، ہنسنے یا خوف سے بغیر کسی پہلی ہدایت یا تجربے کے واقف ہوتے ہیں ایک
ایسی ہی کوشش سے دو آدمیوں کو مختلف قسم کے نتائج حاصل ہوتے ہیں بعض
بالطبع بعض مضامین میں طباع دوسروں میں بھی نظر آتے ہیں اور کم از کم

---

[1] چرک ۱،۲۱،۱۱۔ [2] چرک ۱،۱۱،۸۔ [3] ۔ [4] چکرپانی کی شرح چرک ۴،۱،۲۔ [5] اس امر پر چکرپانی ۱،۲۱،۱۲ میں مختلف تعبیر کرتا ہے۔

چند لوگ اپنی سابقہ زندگی کو یاد رکھتے ہیں ان واقعات سے یہی مفروضہ قایم کیا جا سکتا ہے کہ یہ اختلافات حیات سابقہ کے کرموں کے باعث ہیں جو دوسرے الفاظ میں دیو یا تقدیر کہلاتے ہیں اور اس زندگی کے اچھے برے کئے ہوئے کاموں کے پھل دوسری زندگی میں حاصل ہوتے ہیں۔ گذشتہ فصل میں بیان ہو چکا کہ بچہ اپنے ماں باپ کے تعقلی اجزا حاصل نہیں کرتا ہے یہ اوصاف خود بچے کی روح سے متعلق ہیں پس کوئی وجہ قیاس نہیں کہ جو عقل میں خام ہو اس کا بچہ کند ذہن ہو۔

چرک کا خیال ہے کہ دوبارہ پیدایش کی صداقت تمام ممکن ثبوتوں سے ظاہر ہے پہلے ویدوں کے فیصلے اور فلاسفہ کی آرا کو پیش کرتا ہے جو لوگوں کے فائدے کے لیے لکھی گئی ہیں اور دانا اور نیکوں کی آرا کے مطابق ہیں اور ویدوں کی رائے کے خلاف نہیں ہیں ایسی تحریرات ہمیشہ نذر و نیاز کرنا توبہ، قربانی، صداقت، تمام جانداروں کو نقصان نہ پہنچانا اور نفسانی خواہش کے اجتناب کی سفارش کرتی ہیں جن سے انسان کو (آسمانی مسرت و نجات کی طرف رہنمائی ہوتی ہے۔ رشی کہتے ہیں کہ نجات یا دوبارہ پیدایش کا اختتام ان کے لیے ہے جنھوں نے پورے طور پر اپنے ذہنی اور جسمانی نقائص کو دور کر لیا ہے اس سے یہی مراد ہے کہ رشیوں نے اس نظریہ اداگون کو صحیح تسلیم کیا ہے اس کے سوائے دوسرے رشیوں نے صاف طور پر تناسخ کی صداقت کا اعلان کیا ہے ویدوں اور رشیوں کی تصدیق کے قطع نظر خود ادراک سے بھی تناسخ کی صداقت ثابت ہے پس معلوم ہوتا ہے کہ بچے اپنے ماں باپ سے بے حد مختلف ہوتے ہیں اور وہ بچے جو ماں باپ سے پیدا ہوں رنگ، آواز، ساخت جسمانی، ذہنی مزاج اور عقل و قسمت میں مختلف ہوتے ہیں جیسا کہ اوپر بیان ہوا ان مبادیات کی بنا پر جو فطری استنتاج جس کا راست تجربہ ہوتا ہے یہ ہے کہ کوئی شخص ان افعال کے اثرات سے بچ نہیں سکتا جو اس نے انجام دیے ہیں اور پس جو کچھ سابقہ حیات میں انجام دیا گیا ہے ناقابل فنا ہے اور ہمیشہ اس کی موجودہ زندگی میں بطور دیو یا کرم کے ساتھ ہوتا ہے جن کے پھل اس زندگی میں ظاہر ہوتے ہیں موجودہ

۴۰۸

زندگی کے کام پھلوں کو اکھٹا کرتے رہیں گے جو آیندہ میں ملیں گے۔ لذت بخش یا تکلیف دہ تجربوں کے موجودہ پھلوں سے گزشتہ کرموں کے سابق تخم متخرج ہوتے ہیں۔ اور اسی طرح اس زندگی میں جو کام بطور تخم انجام پا رہے ہیں ان کے اثرات سے آیندہ زندگی میں لذت بخش یا تکلیف دہ تجربے منتج ہوتے ہیں۔ اس انتاج کے سوائے دوسرے وجوہ ہیں جو اسی حالت کی طرف لے جاتے ہیں یعنی زندہ جنین جو چھ عنصر کے اتحاد سے پیدا ہوتا ہے جس کے لیے ذات کا تعلق دوسرے عالم کے ساتھ ناگزیر ہے۔ اسی طرح پھل اسی وقت حاصل ہوتے ہیں جب کام کئے جائیں ورنہ نہیں، شاخ بغیر تخم کے نہیں ہو سکتی۔ اس سلسلے میں یہ امر غور طلب ہے کہ کسی نظام ہند و فکر میں کوئی کوشش نظریۂ آواگون کے ثبوت کی ایسی نہیں کی گئی جیسی کہ یہاں ہے ایک خفیف سی کوشش نیائے کے نظام میں اس نظریے کے ثبوت میں اس دلیل سے کی گئی ہے کہ نو مولود بچوں کا رونا، دودھ پینا اور فطری خوف اس امر کی دلالت کرتا ہے کہ ان کو اس کا سابق تجربہ ہے۔ لیکن چرک ایک باقاعدہ طریقے پر بہت سے امور اور مختلف منطقی ثبوت سے اعلان کرتا ہے جو حاصل ہو سکے۔ پتنجلی کے یوگ سوتر کی شرح ویاس بھاشیہ میں بھی کرموں کے پھل کی نوعیت نظر آتی ہے جہاں اس کی بحث یوگ سوتر ۲-۱۳ میں مذکور ہے کہ سابقہ زندگی کے کرم کسی فرد کی خاص پیدائش یعنے یہ کہ وہ اچھے برے یا غریب و امیر گھر میں پیدا ہوا ہے یا بڑی عمر ہے اور لذتی و المی تجربوں سے متصف ہے ان سب کو معین کرتے ہیں لیکن اختلافات طبعی جسم، رنگ و آواز و مزاج و ذہنی طبیعت او رخاص عقلی صور بھی گزشتہ زندگی کے اعمال کا نتیجہ ہیں یہ تو بالکل نیا خیال معلوم ہوتا ہے، بہر حال یہ غور کرنا دلچسپی سے خالی نہیں کہ چرک اختلاف عقل کو سابقہ زندگی کے افعال سے منسوب کرتا ہے اور اخلاقی ارادے کی قوت یا کمزوری کو اس سے منسوب نہیں کرتا۔

چرک ان اشخاص کے برے افعال کے مجموعی برے اثرات کو

بیان کرتا ہے جو کسی خاص حصہ آبادی میں رہتے ہیں جن سے بیماری پھیلتی
ہے۔ بیماریوں کے پھیلنے کے بارے میں وہ کہتا ہے کہ ہوا، پانی کی خرابی اور
ملک اور آب و ہوا کے انقلابات پر مبنی ہے۔ خرابی ہوا
موسم کا غیر طبعی ہو جانا ہے، ہوا سستی پیدا کرنے والی اور بے حرکت ۴۰۹
سخت، بے حد خشک، بے حد سرد، بے حد گرم، طوفانی، اور بگولہ، بے حد مرطوبی
گرد و غبار، دھوئیں کی سی، غلیظ یا بد بودار ہو۔ پانی کی خرابی، خراب رنگ، بدبودار،
بدذائقہ اس میں غلاظتیں (جب وہ پانی اپنی فطری کیفیت سے خالی ہو) جس
سے پانی کے پرند پرہیز کرتے ہیں وہ ناپسندیدہ ہے اس کے سارے چشمے خشک
ہو گئے ہیں۔ حصۂ آبادی کی خرابی اس وقت واقع ہوتی ہے جب وہاں
گرگٹ، موذی جانور مچھر، مکھی، کیڑے، چوہے، الو، شکاری پرند، گیدڑ
یا وہاں جنگلی بیل، گھاس یا فصلوں کی خرابی یا ہوا دھوئیں کی ہو۔ وقت
کی خرابی مشتمل ہے غیر فطری آب د ہوا پر وبائی حالات کی وجہ وہ خرابی ہے
جو گزشتہ زندگی کے برے افعال کے باعث ہوتی ہے، جن کا ارتکاب
ایک اور گذشتہ زندگی (ادھرم) کے برے افعال سے ہوتا ہے، جب
کسی ملک یا شہر یا محلے کے برنے لوگ نیک راہ سے منحرف ہوتے ہیں اور
جمہور کی رہنمائی برے طریقے پر کرتے ہیں تو عوام بھی اپنے کردار میں برے
اور گناہگار ہو جاتے ہیں اور لوگوں کی بدکاریوں کی وجہ سے دیوتا اس
آبادی کو چھوڑ دیتے ہیں نہ ٹھیک وقت پر بارش ہوتی ہے اور آب د ہوا
اور ملک پورا غلیظ ہو جاتا ہے اور بیماریاں پھیل جاتی ہیں چرک کے نزدیک
جمہور کی بد اعمالی سارے علاقے کو ناپاک کرتی ہے اور آخر میں اس کو
تباہ کرتی ہے جب کوئی ملک خانہ جنگی سے تباہ ہو یہ بھی اس علاقے کے
لوگوں کے گناہوں کا نتیجہ ہے۔ لیکن ایسی بیماریاں پھیلنے کے وقت
جنھوں نے برے کام نہیں کئے ہیں تو وہ سزا کے مستحق نہیں خود کو مناسب
دوائیوں سے اور نیکی کی زندگی بسر کرنے سے محفوظ رکھ سکتے ہیں اپنے
نظریے کی تائید میں وہ کہتا ہے کہ تمام آب د ہوا اور دوسری فطری خرابی

گناہ یا ادھرم کے ارتکاب کے سبب ہیں چرک کہتا ہے کہ قدیم زمانے میں نہ ہوائی خرابی تھی نہ قحط تھے نہ فصلوں کی خرابی نہ خشک سالی اور نہ غلاظتیں، جو امراض دمتعدی امراض کو پھیلاتی ہیں لیکن ست یگ کے ختم پر خوب کھانے سے بعض مالدار آدمی خوب موٹے ہو جاتے ہیں اور وہ جلد ہی تھک جاتے ہیں اور سست ہو جاتے ہیں اور سستی کی بنا پر جمع کرنے کی عادت میں پڑ جاتے ہیں (سنچیہ) اور اس سے یہ میلان پیدا ہوتا ہے کہ دوسروں کی چیزیں حاصل کریں (پریگرہ) اور اس کے ذریعے لالچ (لوبھہ) پیدا ہوتی ہے اور دوسرے ترتیا کے زمانے میں لالچ سے حسد اور حسد سے جھوٹ اور جھوٹ سے خواہش، غصہ، شیخی، دشمنی، بیرحمی زبردستی (ابھی گھات) خوف والم و تشویش ہوتی ہے۔ ترتیا کے زمانے میں دھرم ایک چوتھائی رہ جاتا ہے پس پیداوار ارضی، فصل ایک چوتھائی رہ جاتی ہے اور جاندار اس کے مطابق اپنی قوت کھوتے ہیں ان کی عمر کی طوالت گھٹ جاتی ہے اور بیماریاں پیدا ہونے لگتی ہیں پس دواپر زمانے میں اراضی کی پیداوار کی مقدار اور کم ہو جاتی ہے انسانی جسم کی کمزوری اور لمبی زندگیوں کا گھٹاؤ ہوتا ہے۔

سشرت ۳، ۱ میں کہتا ہے کہ طبی مذہب کے اہل فکر نے غور کیا ہے کہ یہ دنیا یا تو زمانے (کال) سے پیدا ہوئی ہے جو ایک طبعی عمل بذریعہ نامعلوم قسمت (نی یتی) یا فطرت سے (سبھاؤ) یا چیزوں کے اتفاقی اتحاد (یدریچھا) یا ارتقا (پرنیام) اور خدا کی مشیت سے ہر ایک تبادل صورت کو وہ لوگ پرکرتی یا ماخذ عالم کہتے ہیں[1] لیکن سانکھیہ

---

[1] پرکرتی کا ابتدائی استعمال اس تصور کی وجہ سے ہے کہ وہ کائنات کی ماخذ اور اصل ہے۔ پرکرتی کے لغوی معنے ہیں اصل یا ماخذ پس غالباً یہ لفظ دوسرے افکار کے حوالے سے اصل دنیا کے بارے میں استعمال ہوتا ہے پیشتر اس کے وہ اصطلاح سانکھیہ میں استعمال ہوئی ہو۔ معلوم ہوتا ہے سانکھیہ میں تصورات سوبھاؤ کال وغیرہ کو متحد کرکے

پرکرتی کے مفہوم میں تمام تصورات داخل کرتا ہے اور زیادہ مناسب یہ ہے کہ ایک پرکرتی مانیں جو عالم کی ارتقائی علت ہے گئی آس کی تعبیر کرتا ہوا تسلیم کرتا ہے کہ پرکرتی ارتقائی مادی علت متصور ہونی چاہئے اور زمان اور فطری طریقۂ اظہار کائنات کی آلی علل ہیں۔ سوشرت کے نزدیک ارواح (کشیترگنہ) طبی مذہب میں یہ خیال نہیں کی جاتی ہیں کہ وہ ساری کل ہیں جیسا کہ سانکھیہ کے نظام فکر میں ہے۔ یہ ارواح اپنی نیکی و بدی کے سبب ایک زندگی سے دوسری زندگی میں انسانوں یا حیوانوں کے قالب میں بدل جاتی ہیں کیونکہ اگرچہ وہ ساری کل و نہیں ہیں۔ لیکن وہ ازلی ہیں اور ان کو موت سے فنا نہیں ارواح ہمیشہ کاشف ذات متصور نہیں ہوتیں جیسے ویدانت یا سانکھیہ میں ہوتی ہیں۔ لیکن وہ اس طرح منتج کی جا سکتی ہیں تو وہ ایک جوہر با وجود ہیں جس سے احساس لذت والم متعلق ہیں وہ ہمیشہ شعور سے موصوف ہیں اگرچہ وہ خود خالص شعور کی نوعیت نہیں خیال کی جا سکتی ہیں وہ چیتناونتہ (موصوف بہ شعور) ہیں نہ کہ ۱۱۴ چیت سوروپاہ (نوعیت شعور کی) یہ بے حد لطیف و باریک ہیں (برم سوشم) اس مقولے کی تشریح ڈلہن نے کی ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ ارواح مثل سالمات خرد ہیں لیکن ہمیشہ شعور سے موصوف ہونے کے باعث وہ ادراک ذات (پرتیکش) سے مدرک ہو سکتے ہیں کہ وہ موجود ہیں ان ارواح کا آواگون ان کے افعال کی خوبی و برائی کی بنا پر باقاعدہ ہے وہ کہتا ہے کہ کثرت گناہ سے وہ جانور پیدا ہوتے ہیں اور نیکی اور گناہوں کی آمیزش سے وہ انسان پیدا ہوتے ہیں اور نیکی کے غلبے سے وہ دیوتا پیدا ہوتے ہیں لیکن چرک کے نزدیک نہ صرف نوعیت

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ:۔ تصور پرکرتی قائم کیا گیا ہے۔ سانکھیہ کے کپل اور پتنجلی مذاہب اس بحث پر اٹھ کھڑے ہوئے کہ پرکرتی کا ارتقا اتفاقاً ہوا (یدریچھا) یا خدا کی مشیت سے ہوا پرکرتی کا تصور عالم ظواہر کے عام تبادل ماخذ سا کے ربط سے حاصل ہوا جو پہلے رائج تھے اس لیے وہ سب پرکرتی کے تصور میں محفوظ کیے گئے۔

اور نوا بھیاسں تنتر سے مراد یہ تھا ہے کہ نو بار پڑھائے تب مخالف جواب دیگا میں نے کتابوں کو متعدد بار پڑھا ہے لیکن نو بار نہیں اور یہ مثال واک چھل کی ہے۔

جب حکیم کہتا ہے کہ دوا سے مرضوں کو آرام ہوتا ہے مخالف الفاظ کی سب سے اہم عام خصوصیات لے کر کہتا ہے کہ یہ بیان ہے کہ وجودی عینیت ۳۸۶ دوسری کو اچھا کرتی ہے اگر ایسا ہے تو نرخرے کی نالیوں کا ورم (سن کا سہ) اور دق (سن کشیہ) موجود ہے نرخرے کی نالیوں کا ورم ایک موجود عینیت ہے اس لئے وہ دوسری موجود عینیت دق کو آرام کر سکتی ہے یہ سامانیہ چھل کہلاتا ہے[1]۔

مغالطات تین اقسام کے ہیں یہ کرن سم، ہمشیہ سم اور وربنہ سم[2] پرکرن سم ۳۸۷

---

[1] ۱۔ نیائے سوتر میں چھل پر ان ہی طریقوں سے بحث ہوئی ہے جیسی یہاں ہے پس تعریف چھل (نیائے سوتر صفحہ ۱، ۲، ۱۰)۔ وچن دگھاتور تھ وکلپوپ پتّ تیا چھلم (ایک شخص کی تقریر کے عمداً غلط معنی نکال کر اس پر حملہ کرلے کو چھل کہتے ہیں اس کی تین قسمیں ہیں واک چھل، سامانیہ چھل اور اوپچار چھل ان میں سے واک چھل بالکل ویسا ہی ہے جیسا کہ چرک سمہتا میں ہے اور سامانیہ چھل بھی (اس لئے کہ ایک برہمن مذہبی کتب میں فاضل ہے اور وراتیہ (ذات باہر نکالا ہوا برہمن) فاضل ہے اس لئے کہ وہ بھی ایک مفہوم سے برہمن ہے)۔ بہر حال اوپچار چھل واک چھل سے مماثل ہے اس کا ذکر چرک سمہتا میں نہیں ہے اس کی تعریف نیائے سوتر ا صفحہ ۱، ۲، ۱۴ میں:۔ دھرم وکلپ نردیشے رتھ۔ سد بھاو۔ پرتی شیدھ اُپ چار چھلم (ایک شخص کے بیان کو ناممکن کرنا ایک مفہوم میں مثلاً ابتدائی جبکہ دراصل اسکا منشا ثانوی تھا) اگر یہ کہا گیا ہے کہ یہ حمال گدھا ہے اس پر اعتراض ہو سکتا ہے کہ حمال انسان ہے وہ گدھا نہیں ہو سکتا بہر حال گوتم کا اعتراض ہے کہ چھل کو تین سمجھا جائے نہ کہ دو اس طرح کہ اوپچار چھل کو سامانیہ چھل میں شمار کیا جائے اس تنقید سے معلوم ہوتا ہے کہ چرک کی چھل کی دو قسم پر اعتراض ہے اسلئے کہ گوتم کا استدلال ہے اگر کسی مشابہت کی وجہ سے اُپچار چھل سامانیہ چھل میں شامل کیا جائے اور چھلوں کو بجائے تین کے دو سمجھا جائے تو چھلوں کی مشابہت کی بنا پر ان ہی دلائل سے بجائے دو کے ایک سمجھا جائے پس خصوصی اختلافات کے نقطہ نظر سے جو چھلوں میں ہے ان کو تین اقسام کا سمجھا جائے۔

[2] ۲۔ نیائے سوتر صفحہ ۱، ۲، ۴ میں پانچ اقسام کے مغالطات (ہیتوابھاس) بیان

وہ ہے کہ جو کچھ دیا گیا ہے ابطور ہتیو، اس کا ثبوت درکار ہے جب یہ کہا جائے کہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ہوئے ہیں:۔ ا۔ سویا بھی چار، ۲۔ ویرودھ، ۳۔ پرکرن سم، ۴۔ سادھیہ سم، اور کالاتیت۔

سویا بھی چار وہ ہے جو پرو ہندم سے دائمی لزوم نہیں رکھتا ہے جیسے آواز ازلی ہے وہ ناقابل لمس ہے اور جو قابل لمس ہے وہ غیر ازلی ہے مثل گھڑا، لیکن ناقابلیت لمس کوئی دائمی لزوم ازلیت سے نہیں رکھتی ہے اس لئے کہ سالمہ قابل لمس ہے اور ساتھ ہی ازلی ہے اور افکار (بدھی) غیر لمسی ہیں پس وہ بھی غیر ازلی ہیں۔

ویرودھ ہیتو:۔ جہاں دلیل (ہیتو) خود اس نظریہ کو فنا کر دیتی ہے جس پر اس کی حفاظت منحصر ہے یعنی یہ تغیر پذیر عالم (ویکارو) غائب ہو جاتا ہے (وکتر اپیتی) اس لئے کہ وہ غیر ازلی ہے (نیت بتوتی شبدعات) اگرچہ وہ غائب ہو جاتا ہے (اپیپوپی) تاہم وہ موجود ہے (استی) اس لئے کہ وہ ناقابل فنا ہے (وناش پرتی شے دعات)۔ ایک شے جو غیر ازلی ہے وہ ضرور فنا پذیر ہے فنائیت اور ازلیت باہم نہیں ہو سکتے۔ پرکرن سم:۔ وہ ہے جس میں دو مختلف ہیتو ایک چیز میں موجود ہوتے ہیں پس ان سے کسی چیز کا ایجاب نہیں ہوتا ہے پس اسی قدر قوت سے استدلال کیا جا سکتا ہے کہ آواز ازلی ہے اس لئے کہ اس میں ازلی چیزوں کی کیفیت پائی جاتی ہے اور اسی طرح استدلال کیا جاتا ہے کہ آواز غیر ازلی ہے کیونکہ اس میں غیر ازلی اشیا کی کیفیات پائی جاتی ہیں غرض ان ہیتوؤں سے کوئی نتیجہ نہیں نکل سکتا۔ سادھیہ سم:۔ جہاں پر خود ہیتو کو ثابت کرنا ہوتا ہے پس یہ دلیل کہ سایہ جوہر ہے اسلئے کہ حرکت کرتا ہے سایوں کا حرکت کرنا ایک مشکوک امر ہے اس کے خود ثبوت کی ضرورت ہے کہ کیا سایہ مثل انسان کے حرکت کرتا ہے یا اس لئے کہ مستور عینیت حرکت کرتی ہے تو مختلف مقامات پر روشنی نقاب میں ہو جاتی ہے اس سے سایے مختلف مقام پر ہوتے ہیں کالاتیت وہ ہے جہاں کہ ہیتو مسلمہ مثال کی صورت میں اور ثابت کئے جانے والے کی صورت میں مختلف ہوتا ہے اس لئے کہ موخر الذکر صورت میں ہیتو موزوں ہیتو نہیں ہوتا اس لئے کہ ہیتو اور سادھیہ دو متواتر لمحوں میں موجود ہوتے ہیں پس ان میں لزوم نہیں اول الذکر صورت میں ان میں لزوم اور ہم زمانیت ہے جیسے آواز ازلی ہے چونکہ

ذات جسم سے مختلف ہے لہذا ازلی ہے اور چونکہ جسم غیر شعوری ہے لہذا غیر ازلی ہے اس امر پر اصرار ہے کہ دونوں (چرک مذہب کے فلاسفہ کے نزدیک) یعنی ذات اور جسم سے مختلف اور جسم شعور سے موصوف نہیں جو بطور ہیتو پیش کئے گئے ہیں ان کو خود ثابت ہونا ہے چارواکوں کے نزدیک جسم شعور سے موصوف ہے اور غیر ازلی ہے جو حاشیہ نیچے دیا گیا ہے اس سے معلوم ہوگا کہ یہ پرکرن سم بنائے سونتر کے پرکرن سم سے مختلف ہے نمشیہ سم سے مراد کہ جو شک کی علت ہے وہی بطور ہیتو پیش کی جائے کہ ایک خاص نتیجہ نکلے مثلاً ایک شخص ایور وید کی عبارت کا حوالہ دیتا ہے آیا وہ طبیب ہے یا نہیں ممکن ہے کہ وہ شخص بھی جو طبیب نہیں ہے اس فقرے کو کہیں سنا ہو اور اس کو بیان کر دیا ہو پس ایورو ید کے فقرے کو بیان کرنے سے ہم شک میں پڑ گئے آیا یہ شخص طبیب ہے یا نہیں اگر خود اس کو بطور ہیتو پیش کیا جائے کہ خاص نتیجہ برآمد ہو اگر یہ کہا جائے کہ وہ طبیب ہے اس لئے کہ اس نے ایورو ید کا فقرہ بیان کیا ہے یہ صورت سمشیہ سم کی ہے۔ گوتم سمشیہ سم کو جاتی کی مثال کہتا ہے پہلی صورت میں شک واقعے سے دور نہیں ہوتا کہ وہ چیز جس کی بابت ایجاب کیا گیا ہے۔ وہ مختلف کیفیت سے موصوف ہے پس ان خصوصیات کی بنا پر کوئی ایجاب نہیں ہو سکتا بہر حال یہاں سمشیہ سم اس مفہوم میں استعمال ہوئی ہے کہ جو خود مشکوک ہے وہ خاص نتیجے کی دلیل کے طور پر پیش کی گئی۔
درنیہ سم:۔ سے مراد وہ ایجاب ہے جو ایک چیز دوسری چیز کی ایجاب کی تائید پر خود ثابت ہوتی ہے لیکن خود اس کا ایجاب محتاج ثبوت ہوتا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ وہ ظاہر ہوتی ہے مثل رنگ جو ایک خاص اتصال سے ظاہر ہوتا ہے مثل روشنی، جیسے کہ چوب اور ڈھول میں اتصال ہوتا ہے تو آواز نکلتی ہے جیسے کہ رنگ روشنی کے اتصال کا کسی چیز سے ہونا، ظہور رنگ ہے لیکن مماثلت قاصر رہتی ہے کہ رنگ چیزوں کے اتصال اور روشنی کے اتصال سے فوراً ہم زمانی ادراک ہوتا ہے اور آواز دوسرے لمحے میں بھی سنائی دیتی ہے جب کہ چوب و ڈھول میں واقعی اتصال ہو۔

ہے اور اس کی وہی حالت ہے جو پہلے ایجاب کی، مثلاً بدھی غیر ازلی مثل آواز ہے چونکہ وہ ناقابل لمس ہے جیسی کہ آواز ہے لیکن آواز کی غیر ازلیت خود اسی طرح محتاج ثبوت ہے جس طرح کہ بدھی اس لئے اول الذکر کا ایجاب آخر الذکر کے اساس پر نہیں کیا جا سکتا ہے یہ مغالطہ جاتی سے مشابہ ہے جو ساوھیہ سم کہلاتی ہے اور گوتم کا مغالطہ ساوھیہ سم صفحہ ۳۸۶ کے حاشیہ پر بیان ہو چکا ہے۔

۴۸۸

انیت کال سے مراد جو پہلے کہنا چاہئے وہ بعد میں کہا جائے مثلاً مضمون یا پرتگیا جو پہلے بیان ہونا چاہئے اور نتیجہ یا نگم آخر میں۔ بجائے اس کے نگم پہلے اور پرتگیا بعد میں بیان ہو تو یہ مغالطہ کالاتیت ہے۔

اوپالمبھ (تنقید):۔ سے مراد ہیتو پر نکتہ چینی کرنا اہیتو کہلاتا ہے یا جیسے اوپر بیان کیا ہو اہیتو ابھاس۔ پری ہار سے مراد جواب ہے جو اُن اعتراضات کا دیا جائے جو مخالف نے کئے ہیں مثلاً ذات ازلی ہے جبتک وہ جسم میں ہے علامات حیات ظاہر کرے گی جب یہ چلی جائے گی تو گو جسم رہے گا کوئی علامت حیات کی نہیں رہتی ہے پس ذات جسم سے مختلف ہے اور ازلی ہے۔ پرتگیا ہانی (اپنے مضمون سے دست بردار ہونا) جب مخالف نے مجبور کیا تو مضمون چھوڑ بیٹھا، پس اس بحث میں کہ پرش ازلی ہے لیکن مخالف کے قائل کرلنے سے وہ مضمون چھوڑ کر کہتا ہے کہ پرش غیر ازلی ہے ابھیا نگیا (الزامی جواب دینا):۔ سے مراد وہ ہے کہ بحث کرنے والا بجائے تردید الزام خود مخالف کے اوپر ناقص الزام لگاتا ہے[1]۔ ہیتوانتر (غلط دلیل میں ڈالنا) سے مراد جب کسی امر کی اصل کی علت (پرکرتی) دریافت کی جائے تو اصل واقعے کے تغیرات اور ظہورات کی علت کا حوالہ دیا جائے[2]۔ ارتھانتر (غلط جواب) سے

---

[1] یہ نیائے سوتر صفحہ ۵/۱/۴۲ کے متاثر گیا کے مماثل ہے۔

[2] نیائے سوتر صفحہ ۵/۲/۶ میں ہیتوانتر کا ذکر ہے لیکن وہ اس سے مختلف ہے ہیتوانتر کی اہمیت جیسی وہاں ہے اس کی مثال ذیل میں دی جاتی ہے سانکھ کا حامی کہتا ہے کہ اس عالم کی تمام چیزیں ایک اصلی علت سے نکلتی ہیں اس لئے کہ یہ سب محدود ہیں اور جو محدود

مراد جہاں تعریف ایک چیز کی دریافت کی جائے مثلاً بخار، دوسری چیز کی تعریف دی جائے مثلاً (ذیابیطس[۱]) ۔ نگرہ استھان وہ ہے جہاں فاضلانہ مجلس ہو اور ایک بیان اگرچہ سو بار دوہرایا جائے تب بھی مخالف نہ سمجھے چرک نگرہ استھان کے تحت بہت سی صورتیں بیان کرتا ہے جیسے پرتگیا ہانی، ابھیہ نوجنا، کالاتیت اہیتو، نیون، اتریکت، ویرتھ، اپارتھک پنراکت، ویرودھ، ہیتوانتر، ارتھانتر[۲]۔

۳۸۹ اس کے بعد چرک دس مقولے بیان کر کے کہتا ہے کہ جن کا جاننا ایوروید علم کی مہارت کیلئے بے حد ضروری ہے یہ، کارن (فاعل یا محرک)، کرن (آلۂ ضروری جس سے فاعل کوشش کو عمل میں لاتا ہے) کاریہ یونی (مادی علت جس کے تغیر سے معلولات پیدا ہوں) کاریہ (جس کے پیدا کرنے کیلئے محرک اپنی کوشش کرتا ہے) کاریہ پھل (ایک مخصوص معلول جو فاعل کا مقصد ہے) انوبندھ (معلول کی پیدائش کے بعد اچھا یا بُرا نتیجہ جو کرنے والے سے منسوب ہوتا ہے۔) دیش (دیس)، کال (موسم دن وغیرہ) پرورتی (کوشش اور فعل جو معلول کی پیدائش کے لئے ضروری ہو) اوپایہ (مجہولیت اور فاعل

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ہے وہ ایک اصل علت سے نکلتی ہے اس کی تردید کہ بہت سی چیزیں جو ایک یا زیادہ اصل علت سے نکلتی ہیں سانکھ کا حامی جواب دیتا ہے کہ وہ صرف مسرت سے متحد ہیں اور الم اور جہالت کے بارے میں متصور ہوتا ہے کہ وہ ایک اصل علت سے نکلتی ہیں لیکن یہ اضافہ ہے جو اصل مضمون میں شامل نہیں ہے۔

[۱] اسکا ذکر بھی نیائے سوتر صفحہ ۵، ۲، ۷ میں ہوا ہے۔

[۲] نگرہ ستھان جو نیائے سوتر صفحہ ۵، ۲، ۱ میں بیان ہوئے ہیں حسب ذیل ہیں۔ پرتگیا ہانی، پرتگیا انتر، پرتگیا ورودھ پرتگیا سنیاس، ہیتوانتر، ارتھانتر، نرارتھک اوگیاتارتھ، اپارتھک، اپراپت۔ کال، نیون، ادھک، پونراکت انتو بھاشن، اپرتبھا، وکشیپ، متانوگیا، پر یہ نویوجیہ اپیکشن، نرنو یو جیا نویوگ، اپ سدھانت، ہیتو ابھاس بہرحال ان میں سے بہت سی چرک نے بیان نہیں کی ہیں۔

کی خاص حالت آلاتی اور مادی علت جس سے معلول کا امکان ہو) مثلاً طبیب علت (کارن) ہے دوائیں آلات (کرن) ہیں دھاتوؤں کا عدم توازن کاریہ یونی ہے دھاتوؤں کے توازن کی تجدید کاریہ ہے جسم ونفس کی مسرور حالت کاریہ پھل ہے طول زندگی انو بندھ ہے اور مقام مریض دیش ہے اور مریض کا سال اور حالت کال ہے۔ طبیب کی کوششیں پرورتی ہے۔ طبیب کی لیاقت اور دواؤں کے خواص وغیرہ اُپائے ہیں۔

اس سلسلے میں یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ سوشرت کے اوترتنتر میں تیس اصطلاحی حدود کا ذکر ہے جو طبیب کے لئے مفید ہے جو مخالف نقادوں کے بیانات کی تردید کے لئے مفید ہے اور خود اپنے مسائل کو قایم کرنا تنتریکتی کہلاتے ہیں[1] یہ ذیل میں دیے جاتے ہیں:-

ادھیکرن، یوگ، پدارتھ، ہیتوارتھ، اودیش، نردیش، اوپدیش، اپدیش، پردیش، اتی دیش، اپورج، وکیہ شیش، ارتھاپتی، ویپریہ، پرسنگ، ایکانت، انیکانت، پوروپکش، نرنیے، انومت، ودھان، اناگتا ویکش، اتی کرانتا ویکش، سمشیہ، ویاکھیان، سوسجنا، نروچن، ندرشن، نیوگ سموچ چیہ، ویکلپ، اودھیہ لیکن یہ اصطلاحی الفاظ کتابی مضامین کی تعبیر کے اصول ہیں مثل اصول ہیا مسایہ امور مباحثہ ہیں نہ منطقی مقولے[2] کہا گیا ہے کہ یہ اصول کنولوں کے لئے سورج کی طرح ہیں یا چراغ کی طرح جو گھر کو روشن کرتا ہے یا مضمون کا اظہار ہے یہ امر وات سیاین کے قول کے مثل ہے کہ انوکشیکی (منطق) تمام علوم کے لئے مثل روشنی کے ہے پردیپہ سرو دیانام) لیکن تنتریکتی اور انوکشیکی میں یہ فرق ہے اول الذکر قوانین فکر سے بحث کرتی ہے ثانی الذکر اصطلاحی طریقوں کے اظہار کا جو بالعموم طبی علم میں کام آتے ہیں اور بالخصوص سوشرت سمہتیا میں۔ لہذا وہ داخلی مفہوم کے نکالنے یا طبی کتب کے منشا کے خلاصوں کے اظہار کا حوالہ ہے ایک شخص

۳۹۰

---

[1] سوشرت سمہتا اوترتنتر صفحہ ۶۵ تا ۵۔
[2] " " صفحہ ۶۵، ۶۔

کتاب میں رس یا دوش کا بیان پڑھتا ہے اور کچھ نہیں کہا گیا ہے تو ایک شخص سمجھتا ہے کہ اسلوب بیان سے ظاہر ہے کہ ادھی کرن (مضمون بحث) ہے کہ رس یا دوش کے بارے میں کوئی بیان ہوگا گو بالوضاحت اس کا اظہار نہیں ہوا ہے اب یوگ (تنتر یکتی) کے اصول سے مراد کہ فعل کو جو فقرے میں دور واقع ہے اس کو دوسرے فقرے کی موزوں صورت میں شامل کیا جائے۔ اصول پدارتھ سے مراد جب ایک لفظ دو یا زیادہ معنی میں استعمال ہو تب وہ معنی قبول ہوں جو گزشتہ حوالوں سے موزوں ہے پس جب کسی طبی کتاب میں کہا جاتا ہے کہ ہم وید کے ماخذ کو بیان کریں تو صرف ایوروید مراد ہوتی ہے نہ کہ رگ وید یا اتھر وید ہیتیوارتھ اصول غیر مرئی چیزوں کی شرط کو مرئی و معلوم مثال کے ذریعے واضح کرتا ہے مثلاً کیچڑ کی گنید پانی سے گھل کر چکنے والی ہو جاتی ہے اسی طرح دودھ اور دوسری دوائیں لگانے سے پھوڑا تحلیل ہو جاتا ہے۔ اصول اودیش کسی مضمون کا سرسری بیان جبکہ تفصیلی بیان نہ ہو جب کوئی کہتا ہے کہ بیماری سے مراد خارجی و داخلی امراض بغیر کسی خصوصیت کے ہیں۔ اصول نردیش کسی چیز کو تفصیل سے بیان کرنا ہے اصول اوپدیش عام ہدایت دینے کا طریقہ یہ کہا گیا کہ انسان نہ رات کو بیٹھے نہ دن کو سوئے۔ یہ ایک عام ہدایت ہے جس کے مستثنیات بھی ہیں اصول اپدیش:۔ وہ طریقہ کہ چیزوں کے دلائل کا ثبوت جیسے بلغم (سلیشم) میٹھی چیزوں کے کھانے سے بڑھتا ہے۔ پردیش کا اصول تمثیل ہے جس سے موجودہ دشواری گزشتہ دشواری کے طریقے پر حل کی جائے۔ پس کہا جا سکتا ہے کہ چونکہ اس سے دیودت اچھا ہوا ہے تو یگیہ دت بھی اسی طریقے

۲۹۱

ا؎ سوشرت سمہیتا اوترتنتر ۹-۱۰۰ اوپر کے مفہوم میں حکم ہے کہ دواؤں کو جوش دے کر جوشاندہ تیار کرو (سدھم) اور اس کو پیو (پوٹ) لیکن لفظ پوٹ پہلے مصرعے میں اور سدھم تیسرے مصرعے میں اس کی اجازت ہے کہ ان دونوں کو متحد کیا جا سکے۔ (یوگ)۔

سے اچھا ہوگا اصول اَنی وِیش آیندہ موقع کی توقع پر کسی حالیہ امر کا اظہار یا پیش گوئی کرنا۔ پس ریح کے بڑھنے سے کسی جسم نظام میں یہ پیش بینی ہوسکتی ہے کہ اس کو آنت کی بیماری ہے (ا دا ورت) اپرورج کا اصول عام ہدایات کی مستثنیات کی اجازت دینا (یعنی زہر کی صورتوں میں سیکا نہ جائے بجز کیڑوں کے کاٹے کے زہر کے) واکیہ شیش کا اصول مشتمل ہے کہ ایک تصور کی سربراہی کرے جو متن کے حوالے سے سمجھا جاتا ہے اگرچہ راست مذکور نہیں ہے۔ مثلاً جب کہا جائے سر، ہاتھ پیر، پہلو، پشت، پیٹ، دل، تو اس سے پورا آدمی سمجھا جائے اگرچہ سیاق عبارت میں یہ ظاہر نہیں ہوا ہے۔ جو کہ اطلاق سے سمجھا گیا ہے اگرچہ براہ راست مذکور نہیں ہے یہ ارتھاپتی کا اصول کہلاتا ہے جب ایک آدمی کہتا ہے کہ میں چاول کھاؤں گا تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ پیاسا نہیں ہے بلکہ بھوکا ہے اصول وپریہ بیا وہ ہے جس کے اثر سے ایک ایجابی یا سلبی بیان اس کا تضاد مانا جائے یعنی جب کہا جائے کہ وہ لوگ جو دبلے، کمزور خوفزدہ مزاج کے ہیں ان کا علاج دشوار ہے۔ اصول پرسنگ جس سے چیزوں کا حوالہ دیا جاتا ہے جو دوسرے باب میں بیان ہو چکے ہیں ایکانت کا اصول بلا استثنا خاص فعل چیزوں کا ایجاب ہے (مثلاً تمام حالات میں مدن پھل قے لاتا ہے) ابیکانت کا اصول جس کے اثر سے ایک شخص دوسرے سے مختلف ہوکر ایک خاص مضمون کے بارے میں سمجھتا ہے کہ مختلف آرا ہونگی مثلاً بعض استاد خیال کرتے ہیں کہ جوہر سب سے اہم ہیں دوسرے اس کو بعض داخلی جوہر (ویریہ) کوئی دوسرے ہضم کے کیمیاوی عمل (ویپاک) کو بہت اہم سمجھتے ہیں پورو پکش، اور اتر پکش کسی مسئلے سے سوال و جواب کی صورت میں بحث کرتا ہے اصول انومت سے مراد وہ اثر جب دوسرے ماہرین کی رائے دی جائے اور اس کی تردید نہ ہو تو وہ ثابت متصور ہوتا ہے۔ وِدھان کا اصول یہ ہے جس کی وجہ سے ایک شخص سمجھتا ہے کہ جب کہ بعض بیانات سے بعض بیانات پیدا ہوتے ہیں تو پہلی ترتیب کو اس طرح لیا جائے جس طرح وہ متاخر سے منسوب ہیں

۲۹۲

اناگتا وکیشن :۔ آیندہ کے لئے بہت سے امور کے بیان وجامعیت کو رکھ چھوڑنا ہے۔ اتی کرانت وکیشن کا اصول زور رکھتا ہے کہ چیزوں کا حوالہ دے جو پہلے مذکور ہوئے (مثلاً شلوک سنھان میں کہا گیا ہے کہ اس کا ذکر چکیتسا کے باب میں آئے گا) اور دوسرے امر کے متعلق چکیتسا باب میں کہا گیا ہے کہ اس کا ذکر شلوک سنھان میں آیا ہے)۔ اصول سمشیہ روا رکھتا ہے کہ وہ طریقہ بیان کرے جس سے پڑھنے والے کے دل میں شک اور ابہام بڑھے دیاکھیان جامع طریقۂ بیان ہے۔ اور الفاظ کے استعمال کا طریقہ ان مفہوم میں جو دوسرے ادب سے مختلف ہو سوسمگیا کہلاتا ہے یعنی اصطلاحی استعمال (جیسے متیتھن کے معنی ایوروید میں شہد اور صاف شدہ گھی کے ہیں) تعریف نرو چن کہلاتی ہے۔ اصول ندرشن کسی چیز کو دوسری چیزوں کی تمثیل سے بیان کرنا ہے اور یہ روا ہے پس کہا جاسکتا ہے کہ جیسے آگ ہوا سے کمرے میں پھیلتی ہے پس اسی طرح پھوڑا وات، پت، کپھ سے بڑھتا ہے۔ نیوگ سے مراد ہدایت ہے (یعنی جو کچھ مقام کے لئے اچھا ہے اسی کو کیا جائے یا اختیار کیا جائے)۔ سمچ چیہ سے مراد دو یا زیادہ چیزوں کا باہم مساوی قیمت ظاہر کرنا۔ ویکلپ متبادل یا اختیاری ہدایات دینے کا طریقہ ہے اُوہیہ سے مراد وہ طریقہ ہے کہ چیزیں جو اپنی سیاق عبارت سے صاف ہیں ان کو سمجھا جاسکتا ہے۔

ان بتیس اصولوں پر غور کرنا آسان ہے بعض خیالات کی تعبیر کے طریقے ہیں جو دوسرے طریقۂ تعبیر، ترتیب وطریقۂ کتابی الفاظ اور ان کے روابط کے متعلق ہیں اور دوسرے وہ ہیں جو صرف اسلوب بیان کی خاص خصوصیات کے بیانات ہیں۔ صورت گر (ناگارجن) کہتا ہے کہ اُس نے ان تمام اصولوں کو جمع کیا ہے جو کتابی علم کے عقل کے عام اصول ہیں وہ ان کو شبد نیا یارتھ کہتا ہے یعنی اس سے مراد اس کی لفظی تعبیر کے اصول کا مفہوم ہے۔

———(+)———

کیا منطق کا ماخذ ایورویدا طبا کے مباحث ہیں

ڈاکٹر مہامہو پادھیایہ ستیش چندر ودیا بھوشن اپنی تاریخ ہندو منطق میں بلا کسی دلیل کے فرض کرتے ہیں کہ چرک سمہتا میں انوکشیکی کے اصل اصول کا خلاصہ ہے جن کی شاید میدھا تھیتی گوتم نے تشریح کی تھی اور وہ کہتے ہیں پونروسو آترے کے اصلی ایورویدکا انوکشیکی اصول جزو نہیں ہیں یہ اصول چرک سمہتا میں چرک نے داخل کئے ہیں جس کے زمانے میں ان سے وسیع طور پر واقفیت تھی اور ان کا مطالعہ کیا جاتا تھا۔ ڈاکٹر ودیا بھوشن کا نظریہ کہ چرک اگنیش دونوں نے میدھا تھیتی گوتم کے نیائے کے اصول اخذ کئے اور چرک نے ان کو ناقص صورتوں میں قبول کیا اور اگنیش دنے ان کی کامل جانچ کی اور بعد ازیں وہ نیائے سوتر میں مدون ہوئے۔[1]

لیکن ڈاکٹر ودیا بھوشن کا میدھا تھیتی گوتم ایک قانونی شخص ہے اور اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ اس نے کوئی چیز اگنی یا چرک نے میدھا تھیتی گوتم سے کچھ مستعار لیا ہو یا نیائے کے اصول جو چرک سمہتا میں موجود ہیں وہ اگنیویش کی اصل کتاب میں موجود نہ تھے جواب معدوم ہے۔ ڈاکٹر ودیا بھوشن بہت سی کتابوں کی شہادت کے حوالے پیش کرتے ہیں جیسے کوتو ماجلی، شدھ چریت، اور نیائے سوتر درتیتی جس میں مذکور ہے کہ گوتم انوکشیکی کا بانی ہے۔ یہ کتابیں تو قدیم نہیں ہیں ان کا زمانہ دسویں صدی سے قبل کا نہیں ہے اور وہ مستند کتابوں پدم پران اسکند پران گندھرو تنتر

---

[1] تاریخ ہندو منطق صفحات ۲۵ و ۲۶ از مہامہو پادھیایہ ستیش چندر ودیا بھوشن جامعہ کلکتہ ۱۹۲۱ء۔

کا حوالہ دیتے ہیں ان میں سے کوئی بھی قدیم نہیں ہے واتسیاین خود اکشپاد کا حوالہ دیتا ہے کہ یہ وہ شخص ہے جس پر نیائے (علم منطق) نے خود کو منکشف کیا ہے[1]۔ اودیوتکر اکشپاد کا حوالہ دیتا ہے کہ وہ نیائے شاستر کا بیان کرنے والا ہے اور یہی واچسپتی کا خیال ہے[2] پس کوئی وجہ نہیں ہے کیوں اصلی تصنیف نیائے گوتم سے منسوب کی جائے اور اکشپاد کے خلاف کوئی شہادت دس صدی تک نہیں ملتی ہے جو پران کے ماخذوں سے جمع کی گئی ہو اور نیائے علما نے اس کی راست تردید کی ہو نیائے شاستر قدیم نیائے علما کی شہادت پر معلوم ہوتا ہے کہ کوئی قدیم ہستی گوتم کی نہیں ہے اگر ایسا ہوتا تو واتسیاین، اودیوتکر، یا واچسپتی اس کا ذکر کرتے جینت پوری نیائے تصنیف کو اکشپاد کی طرف منسوب کرتا ہے اور معلوم نہیں ہوتا ہے کہ یہ پوری کتاب نیائے سوتر کسی قدیم ماہر کی تعلیم پر مبنی ہو[3]۔ اگر ایسے علما کا نام معلوم ہوتا تو شاستر کی وقعت وعزت کی خاطر ان اہل تصنیف کا نام لکھا جاتا۔ گوتم قدیم نام ہے اور ایک رشی رگوید (صفحہ ۱، ۶۲، ۶۸، ۸۵، ۲، ۲) میں مذکور ہے اسکا ذکر شت پتھ براہمن (۱، ۴، ۱، ۳، ۳، ۴، ۱۹ وغیرہ) میں آیا ہے اور اسکا حال تیت تریہ پرتی شاکھیہ (۱، ۵) اور اشوالاین (۱، ۳، ۲، ۶ وغیرہ) اور دوسری قدیم تصانیف میں آیا ہے اور کہیں بھی اس کو نیائے شاستر کا مصنف نہیں کہا گیا ہے اور گوتم کا ذکر کئی بار مہابھارت میں ہوا ہے۔ لیکن نیائے شاستر کے مصنف کا حوالہ کہیں بھی نہیں ہے وہ فقرہ مہابھارت جس پر ڈاکٹر ودیا بھوشن نے اپنے نظریہ میدھا تتھی گوتم کی بنیاد رکھی ہے اس سے ظاہر نہیں ہوتا ہے کہ میدھا تتھی انوکشیکی یا نیائے

۴۹۴

[1] واتسیاین بھاشیہ۔ (۲-۴۲) ۱۹۲۴ء ڈاکٹر ودیا بھوشن کا یہ ترجمہ کہ "نیائے فلسفہ خود کو (باقاعدہ صورت میں) اکشپاد پر قبل صفحہ ۲، ۴۲ ظاہر کیا صحیح نہیں ہے۔

[2] نیائے وارتک اودیوتکر (۱۹۱۶) شروع کے ابیات واچسپتی کے نیائے وارتک تات پریہ ٹیکا میں اتھہ بھگوتا اکشپادین نہہ سریہ یش ہیتیو شاستر ے پرنی تے اور ڈاکٹر ودیا بھوشن کا ترجمہ نیائے وارتک لفظ شاستر کے معنی نیائے شاستر باقاعدہ صورت میں صحیح نہیں ہے۔

[3] جینت بھٹ کی نیائے منجری کے اوائل اشعار (۸۰۸)۔

کا مصنف ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ میدھا تتھی اور گوتم ایک ہی شخص ہیں[1]۔ حقیقت میں گوتم خاندانی نام ہے اور فقرۂ مہابھارت جس کا حوالہ ڈاکٹر ودیا بھوشن نے دیا ہے وہ صاف اور واضح ہے کہ یہ اعلیٰ عاقل میدھا تتھی گوتم خاندان سے ہے۔ اس فقرے سے اس کی تائید ہوتی ہے جو کہ بھاس کا ہے جس کا ڈاکٹر ودیا بھوشن حوالہ دیتے ہیں۔ جس کا کہنا ہے کہ میدھا تتھی نیائے شاستر کا استاد ہے اور اس کو گوتم نہیں کہا گیا نہ یہ کہا گیا ہے کہ میدھا تتھی نیائے شاستر کا بانی ہے۔ پس ڈاکٹر ودیا بھوشن کا نظریہ کہ میدھا تتھی گوتم بانی نیائے شاستر ہے کاغذی گھر کی طرح گر پڑتا ہے اگرچہ گوتم کی جائے پیدائش کو ٹھیک بیان کرنا، ان کا اس کی تاریخ بتلانا، اور ان کا گوتم میدھا تتھی کو فارسی حوالوں سے مماثل کر کے بتلانا کہ وہی شخص ہے اور ان کا میدھا تتھی گوتم کے حوالے انگ اُترنکایہ اور برہم جال ست میں دینا کم و بیش فرضی ہے[2]۔ نیائے کی گوتم روایت کی پیروی کی ضرورت نہیں ہے اور یہ اتفاقاً مذکور ہوا ہے کہ کوئی آتریے گوتم جو سانکھیہ مذکور ہوا ہے (غالباً عاقل، فلسفی و فاضل کے معنی ہیں)۔ عقلا کی فہرست میں اس کو شمار کیا گیا ہے جو امراض کے علل اور علاجات کے معلوم کرنے کے لئے جمع ہوئے تھے اس آتریے کے ساتھ دوسرا آتریے بھکشو آتریے کا بھی ذکر ہے[3] عقلا کی ایک تعداد چرک سمہتا میں مذکور ہوئی ہے جنھوں نے بیماریوں کے پیدا ہونے کے مسئلے پر بحث کی اور وہ کیونکر دور ہو سکتی ہیں ان میں سے بھردواج نے رضامندی کا اظہار کیا کہ وہ اِندر کے پاس جانے پر آمادہ ہے کہ وہاں علم تندرستی سیکھے۔ اِندر نے اس کو تعلیم دی کہ تین مضامین (ہیتو) علل (امراض کے)، علامات (امراض کے) کا علم (لنگ)، اور طب کا علم تھے۔ بھردواج

۳۹۵

[1] :- میدھا تی بھر نیائے شاستر م (میدھا تتھی سے نیائے شاستر حاصل کیا) بھاس کی پرتیما ناٹک ایکٹ ۵ صفحہ ۷۹، ایم، ایم گنپتی شاستری کا ایڈیشن۔

[2] تاریخ ہندو منطق از ڈاکٹر ستیش چندر ودیا بھوشن صفحات ۷ تا ۱۲۔

[3] آتریو گوتمیہ سانکھیاہ: اس فقرے میں عاقل گوتم سے الگ اتریے کو دوسرا شخص سمجھنا چاہیے۔

لے کامل علم کی تین اقسام کی تعلیم پاکر ان کو عقلا کے سامنے دوہرایا اسی طریقے سے جس طور پر اس کو تعلیم دی گئی تھی۔ یہ کہا گیا ہے کہ پنروسو نے ایوروید کی تعلیم اپنے چھ شاگردوں کو دی۔ مثلاً اگینویش، بھیل وغیرہ۔ چکرپانی کہتا ہے کہ پنروسو بھرودوج کا شاگرد ہے اور اپنے بیان کی تائید میں ہاریت کا قول سند میں پیش کرتا ہے لیکن خود چرک اس بیان پر ساکت ہے۔

ایک بات ایوروید کے ماخذ نیم فسانوی بیان سے پیدا ہوتی ہے کہ ایوروید ابتدا سے اسباب (ہیتو) اور دلائل (لنگ) کی نوعیت کی تحقیق کے صحیح انتاج پر مبنی رہا ہے جو اسباب امراض و علامات کے تصورات یا ویسے ہی علامات پر مبنی رہا ہے۔ چرک کی ندان ستھان میں دلیل (ہیتو) کے آٹھ مرادف بیان ہوئے ہیں:۔ ہیتو، نمیت، آتین، کرتر، کارن، پرتیہ، سمت تھان، اور ندان، اور تعجب تو یہ ہے کہ الفاظ پرتیہ اور آتین استعمال ہوئے ہیں جو غالباً بودھی ہیں۔ سبب کے بیان کرنے کے لئے اتنے الفاظ کے اظہار سے معلوم ہوتا ہے کہ چرک کے مرتب کرنے سے قبل ایک وسیع طبی ادب موجود تھا جس میں سبب کے اظہار کیلئے اس قدر کثرت سے الفاظ استعمال کئے گئے اور لفظ پرتیہ بودھ فلسفے کے سوائے شاذ ہی ہندو فلسفے میں ملے گا اور یہ امر واقعہ ہے کہ پرتیہ کا لفظ مشکل سے کہیں چرک سمہتا میں آیا ہے اگرچہ ہیتو یا علت کا مرادف سمجھا گیا ہے اس کا طبعی اطلاق کہ لفظ پرتیہ ہیتو کے لئے قدیم ادب میں استعمال ہوا ہے جس کو چرک نے جمع کیا ہے اور دوسرے الفاظ جیسے سمت تھان اور آتین ہیتو کے مرادف سمجھے گئے ہیں اور ان کو اس فہرست میں شمار کیا گیا ہے لیکن خود کتاب میں اس کا واقعی استعمال نہیں ہوا ہے اس سے ہم کو خیال ہوتا ہے کہ ہیتو کی بحث مختلف ناموں کے ساتھ ۳۹۲ ایوروید ادب کے قدیم موضوع کی صورت میں موجود تھی اور ان کو چرک نے جمع کیا۔

ہم کو معلوم ہے کہ ابتداً ایوروید تین سوالات پر مشتمل تھا۔ امراض کس طرح پیدا ہوتے ہیں وہ کیسے معلوم کئے جاتے ہیں اور ان کے علاجات

کیا ہیں، اسی سلسلے میں اصول تعلیل پہلے عملی ضرورت سے ایور وید میں استعمال کیا گیا پس اگر یہ معلوم ہے کہ ایک شخص کو یکایک سردی لگ گئی ہے یا اس نے خوب پیٹ بھر کر دعوت میں کھانا کھایا ہے تو معلوم ہو گا کہ سردی سے بخار اور زیادہ کھا لینے سے سوہضمی پیدا ہوگی بے چینی کے اولین علامات فوراً معلوم ہو جاتے ہیں۔ مریض کو یا بخار، دست یا شدید سوہضمی ہے یا اگر معلوم ہو کہ مریض سخت دستوں کی بیماری میں مبتلا ہے تو اسی طرح خیال کیا جا سکتا ہے کہ اس نے ہضم نہ ہو سکنے والی چیزیں کھائی ہیں پس انتاج کے دو اصل اقسام جو ایوروید کے اطبا میں عملی طور پر رائج تھیں، ایک تو مرض کی علتوں کی موجودگی کے علم سے وقوع بیماری کا انتاج، یعنی علت سے معلول تک پہنچنا اور دوسرے مریض کے مرض کی مخصوص قسم سے غیر تندرست بے قاعدگی کی خاص قسموں کا انتاج یعنی معلول سے علت تک پہنچنا اس کے سوائے تیسرا انتاج مرض کی ابتدائی پیشین گوئیوں (پوروروپ) سے ہوتا ہے۔ چکرپانی خاص پیشین گوئیوں سے خاص امراض کے انتاج سے امکان پر شرح کرتے ہوئے اس کا مقابلہ ان اندراجات سے کرتا ہے جیسے کالے بادل کو دیکھ کر بارش کے متعلق یا روہنی نچھتر کے طلوع کے فوراً بعد کرتکا کا طلوع منتج کیا جاتا ہے۔ یہ دونوں حالتیں وہ ہیں جن کا تعلق علیت یا ہم موجودیت کے آئندہ وقوع سے ہے پیشین گوئی بہر حال بلاواسطہ اور دائمی مقدم کی نوعیت کی ہو سکتی ہے جو مرض کے ظاہر ہوتے ہی بالکل غائب ہو سکتی ہے مثلاً شدید بخار سے قبل مریض کے بال کھڑے ہو جاتے ہیں پس خاص طور پر بالوں کا کھڑا ہونا نہ علت ہے نہ بخار کے ساتھ ساتھ ہے اس لئے کہ بخار آتے ہی ممکن ہے کہ یہ کیفیت باقی نہ رہے بہر حال یہ ایک خاص قسم کے بخار سے مستقل طور پر متلازم ہے کہ اس سے اس بخار کا انتاج ہو سکتا ہے[1] جب کوئی شک نہ اد علل میں ہوتا ہے کہ بیماری کی کونسی حقیقی علت ہے تو طبیب اصول طریقۂ عکس اور طریق اختلاف الوصف بالوصف کو اس کے مناسب تیقن کے لئے کام میں لاتا ہے

---

[1] پورو روپ کی ان دو قسموں کو چکرپانی چرک سہمتا صفحہ ۱۱۲، کی اپنی شرح میں بیان کرتا ہے۔

مماثل چیزیں مماثل قسم کے اثرات پیدا کرتی ہیں اور مخالف چیزیں مخالف نتائج پیدا کرتی ہیں یہ دو مسلمہ اصول ساماںیہ اور شیشش کے چرک سمہتا میں ہیں[1] اب ان دو اصولوں کے اطلاق میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ کسی خاص قسم کی بے قاعدگی کو کسی مخصوص مرض کا سبب سمجھتے ہیں شک کی صورت میں اختیار کے ذریعے یہ معلوم کرنا پڑے گا آیا مشکوک سبب (مثلاً سردی) کی تطبیق سے مرض میں زیادتی (مثلاً بخار) ہوتی ہے یا نہیں اگر ہوتی ہے اور اس کے متضاد (مثلاً حرارت) کا استعمال بیماری کو گھٹاتا ہے تو سردی کو بیماری کی علت سمجھا جائے گا اگر کسی خاص قسم کے عنصر کے استعمال سے معلول (ایک خاص قسم کا مرض) میں زیادتی ہوتی ہے اور اس کے متضاد کے استعمال سے کمی ہو جاتی ہے تو اس خاص عنصر کو اس معلول کی علت سمجھ سکتے ہیں چرک اس خیال کا ہے کہ تین طریقے یعنی علت و معلول کی نسبت (ندان)، دائمی پیشین گوئی کا طریقہ (پوروروپ) اور طریقۂ اختلاف وصف بالوصف (اُپ شے جس میں انپ شئے بھی شامل ہے)[2] انکو بیماریوں کی نوعیت کے تیقن کے لئے جو پیدا ہوئی ہیں یا جو عنقریب پیدا ہوں گی مشترک طور پر یا انفرادی طور پر استعمال کیا جانا چاہئے۔ پس چرک کی دلیل کہ طبیب اسباب امراض کو ان تینوں طریقوں کے ذریعے جانچے تاکہ ظاہری معلولات سے ان کا تیقن ہو سکے۔ چرک امراض کی تعداد اور علل یا پیشین گوئیوں کی کئی مثالیں دیتا ہے جن سے ان کی نوعیت کا یقین ہو سکے وہ کہتا ہے کہ ایک بیماری جو دوسرے اسباب کے اثرات سے ہوتی ہے خود دوسری بیماریوں کا سبب بن سکتی ہے اس لئے اس کو علت اور معلول دونوں کہہ سکتے ہیں پس کوئی مطلق اختلاف مابین علت و معلول نہیں ہے بلکہ وہ جو علت ہے معلول ہو سکتی ہے اور معلول علت ہو سکتی ہے بعض وقت ایک بیماری دوسری بیماری کی علت کے طور پر کام کر سکتی ہے اور پھر غائب ہو جاتی ہے لیکن ایک اور بیماری دوسری بیماری کے پہلو بہ پہلو ظاہر ہو سکتی ہے

---

[1] چرک سمہتا صفحہ ۱/۱، ۴۴۔

[2] سم پراپتی اور روپ کے دوسرے دو طریقوں کی اس سلسلے میں بحث کی ضرورت نہیں ہے۔

جس کو اس لئے پیدا کیا ہو اور اس کے اثرات کو بدتر کر دے۔ اور پھر یہ بھی ممکن ہے کہ ایک مرض (علت) اور دوسرے مرض (معلول) کو پیدا کرے اور وہ معلول دوسرے معلول کو، پس ایک علت ایک معلول پیدا کر سکتی ہے اور بہت سے معلولات بھی اور ایک معلول ایک یا بہت سی علل کے باعث ہو سکتا ہے اور بہت سے معلولات بہت سی علل سے پیدا ہو سکتے ہیں پس اگرچہ بخار، بیہوشی وغیرہ تمام خشکی (روکش) سے پیدا ہو سکتے ہیں تاہم چند حالات کے تحت تنہا بخار اس سے پیدا ہو سکتا ہے اور پھر بخار بہت سے علل کے اتصال سے بھی پیدا ہو سکتا ہے جو دوسرے حالات کے تحت مشترک تعداد امراض پیدا کر سکتے ہیں پس ایک مہتی ایک واقعہ یا کئی واقعات کی مستقل علامت (لنگ) ہو سکتی ہے۔ اور ایک واقعے کی بہت سی مستقل علامتیں بھی ہو سکتی ہیں اور بہت سے واقعات ایک واقعے کی مثلاً بخار، خفقان صحت کی عام بے قاعدگیوں کی مستقل علامت ہے اور حرارت تمام بخاروں کی مستقل علامت ہے خفقان صحت کی چند بے قاعدگیوں سے بخار منتج کیا جا سکتا ہے بعض وقت یہ بخار دوسری کئی بیماریوں کے ساتھ متلازم ہو سکتے ہیں[1]۔

298

پس یہ بدیہی ہے کہ علل و معلولات کی نوعیت کا تعین، دائمی لزوم کے واقعات یا حوادث کے انتاج، امراض کی تشخیص اور ان کے علل و علاجات کی تحقیق ان سب کی ناگزیر ضرورت ایورویدا کے لئے ہے اس لئے چرک نے انتاج کو تین قسم پر منقسم کیا ہے (۱) علل سے معلولات (۲) معلولات سے علل (۳) اور دیگر اقسام کے مستقل لوازمات کے تلازم سے اکشیاد کی بنائے سوتر میں ایسے فقرے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ناگارجن کی مادھیمیک کاریکا اور لنکا وتار سوتر اور لودھی تصوریت کے قواعد سے ماخوذ ہیں پس خیال کیا جاتا ہے کہ یہ دوسری یا تیسری صدی عیسوی میں مدون ہوئے ہیں[2] نیائے

---

[1] دیکھو چرک سمہتا صفحہ ۲، ۸، ۲۲۔ ۲۶

[2] ایچ یوی کا دیشیشک فلسفہ ضمیمہ ۱۶۔ ال سولی کا فلسفہ ہنود صفحہ ۱۴ جیکوبی کا مضمون جے۔ اے او سوسائٹی ۱۹۱۱ء جلد (۳۱) صفحہ ۲۹

نیائے فلسفے کی اس قدیم ترین اساسی تصنیف میں استنتاج (انو مان) کو تین قسم کا بیان کیا گیا ہے علت سے معلول (پورو وت) اور معلول سے علت (شیش وت) اور مماثلت سے استنتاج (سامانیہ تودرشٹ) جو علت و معلول کی نسبت سے تصور میں نہیں لایا جاتا۔ یہ تین صورتیں استنتاج کی جن کا ذکر چرک سمہتیا میں ہوا ہے اور جہاں تک مجھے معلوم ہے یہ سب سے قدیم ہے جو استنتاج کو ایسے باقاعدہ طریقے پر بتلاتی ہے پس فطرۃً یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ یہی وہ ماخذ ہے جہاں سے اکشپاد نے اپنے تصورات کو حاصل کیا ہے۔ چرک کی تصنیف اگنی ویش کی تصنیف کی نظرثانی پر مبنی سمجھنا چاہیئے۔ جو آترے کی تعلیمات پر مبنی ہے اور یہ بھرو داج کی تعلیمات پر منحصر ہے۔ ہمارے پاس ایسی کوئی قدیم کتاب نہیں ہے جو ہندو، بودھ، جین سے منسوب ہو اور وہ ان مباحث منطقی سے بحث کرتی ہو جو چرک سمہتیا میں ہیں اور یہ مباحث منطقی چونکہ تشخیص امراض اور ان کے علل کے تعین سے متعلق ہیں اسلیئے یہ بات فطری معلوم ہوتی ہے کہ چرک نے اپنا منطقی مواد اگنی ویش سے حاصل کیا ہو جس نے غالباً ان کو قدیم تر ماخذوں سے حاصل کیا ہو۔ بطور تذکرہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جینت اپنی نیائے منجری میں ان ممکن ماخذوں کے سوال پر بحث کرتا ہوا کہتا ہے جس سے کہ اکشپاد نے اپنا مواد حاصل کیا ہوگا یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس نے اپنی تصنیف کو دوسرے علم (شاستر انتر ابھیاسات) سے مکمل کیا ہو لیکن یہ کہنا دشوار ہے کہ آیا جینت کا مقصد شاستر انتر سے ایورویدہی ہے۔ بہرحال نیائے سوتر ویدوں کو صحیح مانتے ہیں ایورویدکی صحت کی تمثیل پر کہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اور سوسائٹی کے پرچون جلد ۳۱ صفحہ ۱۹۔ ۱۹۱۱ ناگارجن کی پرمان وِدھونسن کی شرح جو پرمان ودھوم سن سمبھاشت ورتی کہلاتی ہے ناگارجن کے مقولوں کی تعریف پیش کرتی ہے ویسے ہی ہیں جیسے کہ نیائے سوتر اکشپاد کے مقولے۔ لیکن والسیئر ناگارجن کی سوانح میں جو تبتی اور چینی ماخذوں سے حاصل کر کے تیار کی گئی ہے کہتا ہے کہ یہ ناممکن ہے کہ ناگارجن کا زمانہ معین ہوسکے اس قسم کے خیالات سے کوئی مفید نتیجہ نہیں نکل سکتا کہ وہ دوسری اور چوتھی صدی کے درمیان تھا۔

وہ ویدوں کا جزو ہے[1]

استنتاج کی تعریف جیسی نیائے سوتر میں ہے ویسی ہی چرک میں ہے۔ کیونکہ جب اول الذکر شروع کرتی ہے (اتت پوروکم اترو دھم تنت پوروکم سے مراد پرتیکش پوروکم ہے) تو موخرالذکر یہ شروع کرتی ہے (پرتیکش۔ پوروکم ترہی۔ ودھم ترہی کالسم) چرک انتاج کی تین صورتوں سے واقف ہے لیکن نام نہیں بتلاتا جیسا کہ کشپاد نے دئے ہیں یعنی پروونت (مطابق پورویا قبل یا علت) شیشوت (مطابق شیش موخر یا معلول) اور سامانیوتو درشٹ (مشاہدہ شدہ مماثلت سے جو ماضی و حال و مستقبل میں کی گئی ہو۔ اس کے متعلق چرک نے بھی اسی طور پر زور دیا ہے)[2]

---

[1] نیائے سوتر ۲، ۱، ۶۸۔ جینیت نیائے منجری میں بڑی لمبی بحث کرتا ہے اس ثبوت کے لیے کہ اس پر چرک نے اپنی کتاب لکھی نہ اس نے استقرائی طریقوں سے علم کا سراغ لگایا نہ کسی سابقہ ماخذوں سے اخذ کیا جو روایتی تھے۔

[2] چرک سمہتیا صفحہ ۱، ۲، ۲۲ کی واتسیاین اپنی شرح نیائے سوتر میں تشریح کرتا ہے کہ پوروونت (علت سے معلول) جیسے کہ بادلوں کے ہونے سے بارش کا استنباط شیشوت (معلول سے علت) دریا کے طوفان سے دور کے علاقے میں بارش کا ہونا اور سامانیتو ورشٹ (مماثل عمل سے) جیسے آسمانی اجرام کی حرکت کا انتاج اپنے مقامات کے تغیرات سے جو مختلف اوقات میں ہوتے ہیں۔ لیکن وہ ان تین حدود کے دوسرے معنی بھی دیتا ہے:۔ پوروونت کی یہ تعبیر کرتا ہے کہ جیسے آگ کا انتاج دھویں سے "ہم موجودگی کے سابقہ رویے کی تمثیل پر" شیشوت:۔ استنتاج وافعہ کہ آواز کیفیت ہے اس لئے کہ وہ نہ جوہر ہے نہ فعل' از روے اصول طریقۂ طرح (شیش)۔ سامانیتو درشٹ، جیسے خواہش کے وجود سے وجود روح کا انتاج کہ ہر کیفیت کو کسی نہ کسی جوہر میں رہنا چاہئے یہ انتاج رویے کی مماثلت سے نہیں ہے بلکہ ایک چیز کی دوسری چیز سے مماثلت کی بنا پر (مثلاً خواہش کی دوسری کیفیت سے) تاکہ موخرالذکر (جوہر میں جبلی طور پر موجود ہونا) اور اول الذکر (خواہش) کے تلازم میں وسعت دکھائے یعنی یہ انتاج کہ خواہش کو جوہر میں جبلی طور پر رہنا چاہئے جوہر میں غرض لاینفک ہے۔

وہ خیالات جن کی تفصیل گزشتہ صفحے کے حاشیے پر درج ہے یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ اکشپاد کی تعریف	۴۰۰

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ پوروَوت اور شیشوت ان اصطلاحوں کو قواعد کی رو سے دو مختلف طریقوں پر تعبیر کرسکتے ہیں (متشپ سابقہ بہ مفہوم قبضہ اور وتی سابقہ بہ مفہوم یکسانیت عملی) اور الفاظ پوروا اور شیش مختلف طریقوں پر استعمال کرسکتے ہیں واتسیاین ان کو دو مختلف طریقوں سے تعبیر کرتا ہے اور کوشش کرتا ہے کہ دونوں مفہوم میں انتاج کے دو انداز ہیں پس بدیہی ہے کہ نام پوروَوت، شیشوت، ساما نیتو درشٹ پہلی بار چرک میں سہ گونہ انتاج کے لئے دئیے گئے ہوں اس سے اس دشواری کی تشریح ہوتی ہے جو واتسیاین کو ان اصطلاحوں کے مفاہیم بیان کرنے میں پیش آئی جو نہ اس کے زمانے کے ادب میں تھے نہ قدیم ادب میں۔ اودیوتکر اپنی شرح میں جو اس نے واتسیاین کی تصنیف کی لکھی ہے اصلی آرا پیش کرتا ہے جو کہ اس مضمون پر ہیں وہ اکشپاد کے سوتر کی تحلیل کرتا ہے اور پوروَوت، شیش وت، ساما نیتو درشٹ کے الفاظ کے دو ایجابی امکانی تعبیریں پیش کرتا ہے علت سے معلول، پوروَوت سے مراد ہے۔ اور شیشوت سے مراد، معلول سے علت اور ساما نیتو درشٹ سے انتاج بہ اساس اضافات جو علت سے اسوا ہے۔ سانکھیہ کاریکا میں بھی ان انتاج کا ذکر ہے۔ ماتھر ورتی میں بھی سہ گونہ کیفیت انتاج (تری ودھا نومان) کو دو طریقوں سے بیان کرتی ہے وہ پہلے کہتی ہے کہ تری ودھ سے مراد وہ انتاج ہے جس میں تین قضایا ہوں اور یہ کہ وہ انتاج تین قسم کے ہیں یعنے پوروَوت (معلول سے جیسے دریا میں طوفان آنے سے اس کی علت کا انتاج کہ اوپر علاقے میں بارش ہوئی ہے شیش وت (جزو سے کل یعنی سمندر کے پانی کا ایک قطرہ چکھنا کہ کھاری ہے تو یہ انتاج کہ کل سمندر کھاری ہے ساما نیتو درشٹ۔ عام تلازم یعنی آم کی فصل دیکھ کر خیال کرنا کہ دوسرے مقامات پر بھی آم کی فصل ہوگی)۔

تعجب تو یہ ہے ساتھر ورتی دوسری مثال ساما نیتو درشٹ کی دیتی ہے وہ الفاظ ان مثالوں سے بالکل مختلف ہیں جو اب تک ساما نیتو درشٹ کے بیان پر اس سے قبل دی گئی ہیں۔ پس وہ کہتی ہے جب ایک شخص کہتا ہے کہ باہر روشنی ہو رہی ہے دوسرا جواب دیتا ہے کہ چاند نکلا ہوگا۔

انتاج مشتمل ہے کہ اس نے اس کی اقسام کے نام دیے ہیں ان صورتوں کے جن کا ذکر چرک سمنھیتا میں ہے۔ یہ اغلب ہے کہ نیائے سوتر نے اپنے پانچ قیاس کے نظریہ کو اور درحقیقت کئی منطقی اصولوں کو چرک سے اخذ کیا ہو کہ کوئی قدیم تصنیف ایسی نہیں ہے جس سے ان کا پتا لگایا جائے[1]۔ چرک کی تعریف اوراک کہ وہ ایسا علم ہے جو ذات، حواس و نفس و معروض کے اتصال سے پیدا ہوتا ہے یہ اکشپاد کے قدیم نمونے تعریف اوراک کے بجد مماثل ہے جو تین خصوصیات کا اضافہ کرتی ہے تاکہ اس کے معنی مرکب اور متعین ہو جائیں[2]۔ یہ تصور کہ پہلی مثال میں اوراک غیر معین (نروکلپ) یا اوییہ دلیشیہ) ہوتا ہے یہ تو بعد کی ترقی ہے اور مشکل ہی سے ہندو فلسفے میں اس کا سراغ مل سکتا ہے جو نیائے سوتر سے قدیم[3] ہو۔ واد جلپ، وتینڈا، چھل، جاتی، نگرہ، استحان کے مختلف مقولوں کی مماثلت جن کا شمار چرک نے کیا ہے اور جو نیائے سوتر کی گزشتہ فصل میں بخوبی بیان ہو چکے ہیں

۱۰۴

[1] ستھر دھرو کے کم و بیش خیالی وجوہ سے جس کا وہ اظہار کرتے ہیں کہ الفاظ پورو وت اور شیشوت نیائے سوتر میں مہا مسا سوتر سے لئے گئے ہیں اور پس یہ سوتر بجد قدیم ہونا چاہئے (پہلی شرقی کانفرنس کی روئداد و کارروائی منعقدہ پونا ۱۹۲۲ء) کئی وجوہ سے یہ دلیل ناروا ہے پہلے تو یہ تسلیم بھی کرتے ہوئے کہ مہا مسا سوتر قدیم ہے (جو مشکوک ہے) یہ واقعہ کہ دو منطقی اصطلاحیں اس سے لی گئی ہیں تو اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ وہ قدیم کتاب ہے نئی کتاب قدیم کتاب سے الفاظ لے سکتی ہے دوسرے یہ امر کہ صرف تین الفاظ لئے گئے قدیم ماخذوں سے اس نظریۂ تری ودھ انومان کا جو نیائے سوتر میں ہے معلوم نہیں ہوتا کہ وہ خود اس کا ہے یا بہت قدیم ہے۔

اور ستھر دھرو کا یہ قول کہ ماٹھر ورتی واتسیاین کی شرح کے بہت بعد ہے یہ بھی ان کے وجوہ کمزور ہیں اور تنقید کے میدان میں نہیں ٹھیر سکتے۔

[2] نیائے سوتر صفحہ ۱، ۱، ۴۔

[3] چرک ویکلپ کا لفظ صفحہ ۲، ۱، ۱۰، ۴ میں فوقیت اور ذلت کے فرق (بھید) کے مفہوم کے لئے استعمال کرتا ہے۔

ان دونوں میں صرف فرق یہ ہے کہ چرک کی بحث ان مقولوں کی قدیم ہے اور بہ نسبت اکشپادکے کم جامع وکم پیچیدہ ہے۔

یہ واقعہ کہ اطبا نے مجلس میں باہم معقولیت سے غور کیا کہ امراض کے نظری علل اور ان کے علاجات اور انفرادی صورتوں میں واقعی عملی معائنے کے صحیح نتائج پر پہنچیں، یہ تو چرک سمہتیا کے سرسری مطالعے سے ہی صاف معلوم ہوتا ہے کہ تمام تصنیف فاضل اطبا کے مباحث کا مجموعہ ہے جس کا صدر نشین آترے ہوتا تھا جب آرا کا شدید اختلاف ہوتا تو ان پر غور کر کے آترے اپنی رائے دیتا اور جہاں کم وبیش موافقت ہے یا آترے خصوصی مسائل پر تقریر کرتا ہے تو اس کی رائے تنہا وہی جاتی ہے یہ بھی ذکر ہے کہ کس طرح اچھے ہوشیار اطبا اپنے مخالفوں کو مناظرے میں شکست دیں نہ صرف صحیح اور علمی طریقے سے بلکہ سوفسطائی بکواس و غیر مناسب منطقی چالاکی سے اس کی عملی ضرورت اُن طبیبوں کے لئے ہے جو سخت مقابلے سے روٹی کماتے ہیں۔ یہ غور کرنا آسان ہے کہ کس طرح منطقی چالاکی چھل، جاتی، نگرہ ستھان باقاعدہ طور پر مناظرے کے باقاعدہ علم کے طور پر مدون ہوا۔ جس کا انکشاف صداقت مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ مقصد مخالفین پر فتح پانا ہوتا ہے۔ ہم مناظروں، مباحث یا منطقی مباحث کو ادب میں بہت ہی قدیم زمانے میں چرک سمہتیا سے بہت قبل پاتے ہیں لیکن یہ فن جس قدر اطبا کے لئے نہایت ضروری ہے کہ وہ روزی حاصل کریں اس قدر اور کہیں ضروری خیال نہیں کیا گیا اور چونکہ اس کی ترقی کا ذکر کسی قدیم ادب میں نہیں ہے یہ فرض کرنا معقول ہوگا کہ فن مناظرہ اور اس کے دوسرے لوازم قدیم زمانے میں روایتی طبی مذہب میں ترقی پائے جن کو چرک نے اپنی تصنیف میں جمع کیا ہے اپورید کے مذاہب میں منطقی فن مناظرہ کا ماخذ اس قدر وصفی ہے اور طبی میدان سے مناظروں کے طریقوں کی مثالیں اور فن مناظرہ کے مقولوں کو اس قدر زیادہ حاصل کیا گیا ہے کہ کوئی وجہ شک وشبہے کی نہیں ہے کہ چرک سمہتیا جو چرک کی تصنیف ہے اور اس میں منطقی اجزا کو چرک نے جمع کیا ہے اُن کو غیر طبی ادب سے حاصل کیا گیا ہو اور خود اپنی تصنیف میں اس لئے ان کو داخل کیا ہو۔

۴۰۲

ایورویدا خلاقیات

ہمارے اس کل جگ (کلی جگ) میں انسانی زندگی کی طبعی عمر ایک سو سال مقرر ہے لیکن بہت برے گناہوں کے کام اس طبعی طوالت کو کسی حد تک واقعی کم کر سکتے ہیں، اور معمولی برے کام بھی زندگی کی مدت کو کم کر سکتے ہیں اگر موت کے طبعی وجوہ مثلاً زہر کھانا، امراض وغیرہ موجود ہوں اگر ان مادی وجوہ کو دور کیا جا سکے تو انسان طبعی عمر کو پہنچ کر سو سال تک زندہ رہ سکتا ہے جب جسمانی کل زمانے تک کام کرتے کرتے گھس جاتی ہے تو رفتہ رفتہ بیکار ہو جاتی ہے۔ دوا ان لوگوں کے لیے ہے جو بڑے گناہوں کے مرتکب نہیں ہوئے اور ان سے طبعی زندگی بڑھ سکتی ہے اسی مقام پر چرک اور اس کے تابعین دوسرے تمام نظریات کرم سے اختلاف رکھتے ہیں جو سرزمین ہند میں پھیلے ہوئے تھے یہ نظریات سوائے چرک کے اور کسی دوسرے ہندو نظام فکر میں قبول نہیں کیا گیا ہے۔ باوجود ان کثیر اختلافات کے جو ان نظریات کے مابین ہے ان کو چار درجوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے پہلے تو پرش وادی ہیں یعنے وہ لوگ واسشٹھ مذہب کی پیروی کرتے ہیں یہ انتہائی تصور یہ ہیں ان کا خیال ہے کہ ہمارے تجربے ارادے کے فیصلہ کن کوشش سے متصرف کئے جا سکتے ہیں اور سابقہ کرم، بخت یا تقدیر کی ایسی کوئی قید نہیں ہے جس پر غالب نہ آسکیں یا جس پر قابو نہ پا سکیں۔ انسانی ارادہ معمہ قوت ہے اور اس سے اپنی آیندہ فلاح کی ترقی کی کسی قسم کا تغیر پیدا کر سکتے ہیں اور یہ نظریہ کہ خدا اکیلا تمام افعال کا ذمہ دار ہے کہ وہ ان کو پیدا کرتا ہے جن سے وہ نیک کام کرانا چاہتا ہے تاکہ بلند ہوں اور ان سے گناہوں کے کام لیتا ہے جن کو پست راہ کی طرف ڈالنا چاہتا ہے۔

۴۰۳

یہ بھی ایک رائے ہے کہ خدا ہم کو ہمارے اچھے برے کاموں کے موافق انعام و سزا دیتا ہے اور ہم اپنے افعال کے ذمہ دار ہیں اور با اختیار ہیں جو چاہیں کریں ایک اور رائے یہ ہے جو یوگ سوتر میں کامل طور پر بیان ہوئی ہے کہ ہمارے افعال ہماری پیدائش کی خاص نوعیت اور ہماری زندگی کا زمانہ اور ہمارے لذات و آلام کی نوعیت معین کرتے ہیں بالعموم گزشتہ زندگی کے کام کے پھل اس حیات میں ملتے ہیں اور موجودہ زندگی کے کام کے پکے پھل آیندہ زندگی کی نوعیت، زمانۂ زندگی اور دکھ سکھ کے تجربوں کو معین کرتی ہے لیکن انتہائی اچھے اور برے کام کے پھل اسی زندگی میں حاصل ہو جاتے ہیں۔ ان نظریات میں سے کسی میں اتنی عقل سلیم کی انتخابیت نہیں پائی جاتی جس قدر کہ چرک میں ملتی ہے اس لیے کہ یہاں صرف انتہائی برے کاموں کے پھل کو نیک کردار کی معمولی کوشش سے باز نہیں رکھا جا سکتا اور تمام معمولی کام کے پھل اچھے توازنی کردار کے عام طبعی طریقوں اور دواؤں کی مناسب تیاری اور استعمال سے روکے جا سکتے ہیں اس سے یہ مراد ہے کہ تندرستی کی مناسب نگہداشت میں ہمارے معمولی غیر اخلاقی افعال، مناسب مقویات اور دواؤں کے استعمال سے ہمارے کرم کے پھل کی عام راہ کو بدل یا روک سکتے ہیں۔ پس میں اپنے معمولی کرم کے اثرات سے بیمار پڑ سکتا ہوں اگر میں مناسب احتیاط کروں تو ان سے بچ سکتا ہوں اور تندرست رہ سکتا ہوں دوسرے نظریات کے تحت قوانین کرم امٹ پن کچے کرم کے پھل صحیح علم سے فنا ہو سکتے ہیں اور پکے کرم کے پھل ہر صورت میں برداشت کرنا پڑتا ہے حتیٰ کہ اگر صحیح علم حاصل بھی ہو چکا ہو۔ چرک کے نظریے کی عجیب خصوصیت یہ ہے کہ وہ پکے کرم کے اس امٹ پن کو داخل نہیں کرتا ہے تمام کرم کے اثرات بجز ان کے کہ جو بہت ہی قوی ہیں، کردار کی غیر اخلاقی راہ سے تغیر پذیر ہو سکتے ہیں جن میں زندگی کے عام روزمرہ کے فرائض زندگی کا وجوب بھی شامل ہے بالعموم قانون کرم اچھے یا برے کرموں کے پھل کے مطابق عالم کی ایک اخلاقی حکومت

کے نظریے پر مشتمل ہے ہم اپنے انتخاب کے مطابق کام کرنے کے لیے آزاد ہیں لیکن اس زندگی میں ہمارے کام سوائے اس کے کہ وہ بے حد برے ہوں وہ ہماری آیندہ زندگیوں کے تجربے کو معین کرتے ہیں پس اس زندگی میں ایک فعل اس زندگی کی اُن برائیوں کو دور نہیں کر سکتا جس کو گذشتہ پیدایش کے کرم کے مطابق برداشت کرنا ہی مقدر میں لکھا گیا ہو۔ علاوہ بریں وہ تو کام کے اخلاقی اور غیر اخلاقی پہلو ہیں جو اچھے برے اثرات کی حقیقی نوعیت یعنے کامیابی یا ناکامی کو معین کرتے ہیں اس سے ہماری تقدیروں کو اپنی جد وجہد کے ذریعے راست قابو میں رکھنے والی طاقت میں بد اعتقادی پنہاں معلوم ہوتی ہے کرم کا نظریہ مشتمل ہے کہ ایک پوشیدہ وجود کے اعتقاد اور ہمارے اعمال کے نیک و بد عناصر کی پختگی پر جو اپنے وقت پر معلولات پیدا کرتے ہیں اگر گناہوں کی سزا اور نیکیوں کی جزا اپنے آپ مل جاتی ہے یہ نظریہ قبول کیا جائے تو اس کے منطقی نتائج ہم کو اس امکان کے انکار کی جانب لے جائیں گے کہ محض مادی افعال ان کرموں کے پھلوں میں ترمیم کر سکتے ہیں۔ پس افعال کے اخلاقی اوصاف کو ماننے سے ان کے راست مادی نتائج کا انکار لازم آتا ہے اگر میں اپنی جایز کوششوں سے مسرت کی حالت حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاؤں تو یہ حجت کی جاتی ہے کہ میری کامیابی میری موجودہ کوششوں سے حاصل نہیں ہوئی ہے پہلے ہی بلکہ میری سابقہ پیدایش کے اچھے اعمال کے نتیجے کے طور پر پہلے ہی سے میرے مقدر میں لکھی جا چکی تھی کہ میں مسرت حاصل کروں کیونکہ اگر پھل میری عام کوشش کی وجہ سے ہے تو یہ نظریہ کہ تمام مسرتی اور المی تجربات سابقہ پیدایش کے کرم کے پکنے سے ہوتے ہیں مسترد ہو جاتا ہے۔ اگر ایک طرف تمام کامیابی یا ناکامی کا دارومدار ہماری موزوں یا غیر موزوں کوششوں پر ہے تو نیکی و بدی کی استعداد پر شک کیا جا سکتا ہے کہ یہ لذت و الم کو پیدا کر سکتے ہیں۔ اور نہ ان صورتوں کی تشریح ہوتی ہے جہاں کہ ہماری انتہائی کوششیں ناکام رہتی ہیں۔ اگر ہماری معمولی جد وجہد کسی چیز پر اثر انداز نہیں ہو سکتی اور اگر

۲۰۴

ہمارے لذات و آلام کے انداز اور ہماری زندگی کی حد پہلے ہی سے متعین ہو چکی ہے تب تو ہماری کوئی کوشش اس زندگی کے تکالیف کو دور نہیں کر سکتی اور علم طب کی غرض ہی رد ہو جاتی ہے۔ عقل سلیم کے عقیدے کی راہ میں قسمت یا تقدیر کا ذکر اسی وقت کیا جاتا ہے جب ہماری بہترین کوششیں ناکام رہتی ہیں اور ایک شخص خیال کرتا ہے کہ جب تک کوئی تقدیر مطلق نہ ہو موزوں کوشش ضرور کامیاب ہوتی۔ چرک کا عقل سلیم کا نظریہ یہی ہے لیکن سوال یہ ہوتا ہے اگر ایسا ہے تو کیا قانون کرم کا اٹل ہونا محفوظ رہے گا۔ چرک کے نزدیک بہت اچھے یا بہت برے کام ہی اٹل ہوتے ہیں لیکن معمولی کاموں کی کوششوں میں تو ہماری جد و جہد سے تغیر اور تصادم ہو سکتا ہے چرک کے نزدیک نیکی اور بدی کوئی مبہم یا عجیب و غریب اصول نہیں ہیں۔ کام کے مادی پہلو اور اخلاقی پہلو میں جو جدائی اور جگہ معلوم ہوتی ہے اس کی تعلیم میں مفقود ہے۔[1]

۴۰۵ وہ نیکی یا ہمہ گیر کثیر افادیت (ہِت) کو فعل کی آخری آزمائش خیال کرتا ہے جو کچھ انسان کو کرنا ہے اس فعل کے کرنے سے قبل غور سے اندازہ لگائے اور اپنے کام کی افادیت کی توقع کرے یعنی یہ اندازہ لگائے آیا اس کے لیے اچھا ہوگا یا برا اگر اثرات مفید معلوم ہوں وہ اس کو انجام دے اگر وہ مضر ہیں تو ان کو نہ کرے[2] اچھے کام کا آخری معیار خود ہماری اچھائی کی تلاش میں ہوتا ہے حصول مقصد کے لیے ہمارے نفس اور حواس کی موزوں توجہ اور رہنمائی ضروری ہے۔ چرک اپنے قدیم اصول "سنہری وسط" کا اطلاق کرتا ہے اور کہتا ہے کہ نفس کو مناسب راہ پر لگائے رکھنے کے مناسب ذرایع یہ ہیں۔ کہ زیادہ غور و فکر نہ کرے اور مخالفانہ انقلابی امور پر غور نہ کرے اور نفس کو عمل کے لیے مستعد رکھے افکار و تصورات ہی نفس کے معروضات ہیں اور جیسا کہ بیان کیا گیا ہے کہ انسان اتی یوگ متھیا یوگ اور ایوگ کے تمام خیالات سے بچے۔ خیر ذاتی یا آتم ہت جو

---

[1] چرک سمہتیا ۲۸۳/۳ - ۳۸ -

[2] چکرپانی کی شرح چرک سمہتیا۔ ۱/۱۸/۱۷۔

ہمارے تمام افعال کی غایت ہے وہ نہ صرف ہم کو لذت ہی بہم پہنچاتی ہے اور ہمارے آرام و آسایش نفس وطول زندگی کا مواد بہم پہنچاتی ہے بلکہ وہ سب کچھ کر دیتی ہے جو ہمارے مستقبل زندگی کے لیے مفید ہو۔ کردار صائب (سدورت) جسم و نفس کی فلاح و تندرستی اور ضبط نفس (اندریہ وجیہ) کی طرف لے جاتا ہے۔

ہمارے فعل کے تین سرچشمے ہیں۔ ہماری خواہش خود تحفظ (پرانیش نا) ہمارے آرام و آسایش کے سامان کی خواہش (دھنیشنا) اور آیندہ حیات میں حالت مسرت میں موجودگی کی ہماری خواہش (پرلوک ایشنا) ہم نہ صرف اس زندگی میں خیر کے خواہش مند ہیں بلکہ بعد موت کی زندگی میں بھی۔ یہ خیر ذاتی کی دو قسم ہماری سہ گونہ خواہشات ہیں خود تحفظ کی خواہش زندگی کی مسرت کی چیزوں کی خواہش اور ایک برکت پائی ہوئی حیات بعد ممات کی خواہش۔ کردار صائب ویدوں کے احکام کی رو سے قرار نہیں پاتا نہ وہ کردار کہ تمام خواہشات کے ترک سے تمام عمل ترک ہو جاتے ہیں صائب کہلا سکتا ہے نہ صحیح علم کے حصول اور باطل علم کے فنا ہو جانے سے بلکہ وہ کردار صائب ہیں جو تین آخری خواہشوں کی تکمیل کی طرف رہنمائی کرتے ہیں گناہ کے کام احکام مذہبی کی خلاف ورزی کرنا نہیں ہے بلکہ صحیح تصفیہ یا صحیح فکر کی غلطی کا مرتکب ہونا ہے (پرگیا پرادھ) سب سے پہلی ہماری خواہش زندگی ہے مثلاً تندرستی اور طویل زندگی اس لیے کہ یہ زندگی تمام دوسری اچھی چیزوں کی شرط اولین ہے، دوسری ہماری خواہش زندگی دولت ہے اور ایسے پیشوں کا حصول جو اس کی طرف رہنمائی کرتے ہیں، اور تیسری خواہش برکت پائی ہوئی حیات بعد ممات کے متعلق ہے۔ اس سلسلے میں چرک وجود کی آیندہ حالت کے ثبوت کی بحث کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ عاقل آیندہ زندگی کے وجود پر شک نہ کرے اس لیے کہ ایسے شک ہم کو کردار صائب کی انجام دہی سے روک دیتے ہیں محض یہ واقعہ کہ ہم اس کے وجود کا اپنے حواس سے تجربہ نہیں کر سکتے یہ کافی سلبی ثبوت نہیں ہے اس لیے کہ چند چیزیں ایسی ہیں جن کا راست حواس سے تجربہ نہیں ہوتا خود حواس ہی ایسے ہیں

۴۰۶

جن سے تجربۂ حسی تو حاصل کیا جاتا ہے لیکن یہ کسی حسی تجربے کے تحت نہیں آتے[1] مرئی چیزیں مدرک نہیں ہو سکتیں اگر وہ نہایت قریب یا بعید ہوں یا ڈھکی ہوں یا اگر حواس کمزور یا کسی بیماری سے خراب ہوں، یا نفس کسی دوسری طرف مشغول ہو یا اگر وہ مماثل چیزوں کے ساتھ خلط ملط ہو گئی ہوں یا اگر ان کی روشنی کسی قوی روشنی سے مدھم پڑ گئی ہو یا اگر وہ بہت ہی چھوٹی ہوں[2] یہ دلیل دی جائے کہ جنین اپنی روح اپنے ماں باپ سے حاصل کرتا ہے تو اس کو اس طرح رد کیا جا سکتا ہے کہ اگر جنین کی روح ماں باپ سے اس مقام پر آتی ہے تو چونکہ روح بغیر جزو ہے وہ اجزا کے ساتھ ایک مقام سے دوسرے مقام پر نہیں آتی ہوگی اور ایسے پورے نقل مکان کے یہ معنے ہوں گے کہ ماں باپ میں روح نہ رہے گی اور وہ مر جائیں گے۔ چونکہ روح ماں باپ سے اولاد میں نہیں آتی ہے پس یہ نفس اور نہ تعقل منتقل ہو سکتے ہیں علاوہ بریں اگر زندگی دوسری روحوں سے آتی ہے تو کیڑے کیسے پیدا ہوتے ہیں اور بہت سے ایسے کیڑے ہیں جن کے ماں باپ نہیں ہیں[3] شعور بطور جداگانہ ولا آغاز عینیت موجود ہے اور اس کو کسی چیز نے پیدا نہیں کیا ہے اگر اعلیٰ روح اس کی علت ہے تو یہ تصور کیا جائے گا کہ وہیں سے اس کی پیدائش ہے[4]

چرک کے نزدیک نظریۂ حیات بعد ممات اس اصول پر مبنی ہے کہ روح موجود اور غیر مخلوق ہے اور یہ کہ رحم میں اس کی نشوونما ایک منزل پر جنین سے متلازم ہو جاتی ہے۔ وہ تناسخ کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے ان شہادتوں سے جو بچے اور ماں باپ کے اختلاف سے معلوم ہوتا ہے اگرچہ دوسرے علل کم و بیش یکساں ہوتے ہیں جیسے رنگ و آواز و صورت و سمجھ و قسمت میں مختلف ہوتے ہیں اور اس واقعے میں کہ بعض نوکر ہیں اور بعض ان کے مالدار آقا ہیں اس کے سوا بعض بالطبع تندرست دوسرے بیمار یا مدت زندگی میں مختلف ہیں اور پھر اس واقعے سے کہ بچے روتے دودھ پیتے، ہنستے یا خوف سے بغیر کسی پہلی ہدایت یا تجربے کے واقف ہوتے ہیں ایک ایسی ہی کوشش سے دو آدمیوں کو مختلف قسم کے نتائج حاصل ہوتے ہیں بعض بالطبع بعض مضامین میں طباع دوسروں میں بھی نظر آتے ہیں اور کم از کم

۴۰۷

[1] چرک ۱/۲۱/۱۱۔ [2] چرک ۱۱/۸/۱۱۔ [3] ۔ [4] چکر پانی کی شرح چرک ۱۲/۱۱/۱ ۔ اس امر پر چکر پانی ۱۲/۲۱/۱ میں مختلف تعبیر کرتا ہے۔

چند لوگ اپنی سابقہ زندگی کو یاد رکھتے ہیں ان واقعات سے یہی مفروضہ قایم کیا جا سکتا ہے کہ یہ اختلافات حیات سابقہ کے کرموں کے باعث ہیں جو دوسرے الفاظ میں دیو یا تقدیر کہلاتے ہیں اور اس زندگی کے اچھے برے کئے ہوئے کاموں کے پھل دوسری زندگی میں حاصل ہوتے ہیں. گذشتہ فصل میں بیان ہو چکا کہ بچہ اپنے ماں باپ کے تعقلی اجزا حاصل نہیں کرتا ہے یہ اوصاف خود بچے کی روح سے متعلق ہیں پس کوئی وجہ قیاس نہیں کہ جو عقل میں خام ہو اس کا بچہ کند ذہن ہو۔

چرک کا خیال ہے کہ دوبارہ پیدایش کی صداقت تمام ممکن ثبوتوں سے ظاہر ہے پہلے ویدوں کے فیصلے اور فلاسفہ کی آرا کو پیش کرتا ہے جو لوگوں کے فائدے کے لیے لکھی گئی ہیں اور دانا اور نیکوں کی آرا کے مطابق ہیں اور ویدوں کی رائے کے خلاف نہیں ہیں ایسی تحریرات ہمیشہ نذر و نیاز کرنا توبہ، قربانی، صداقت، تمام جانداروں کو نقصان نہ پہنچانا اور نفسانی خواہش کے اجتناب کی سفارش کرتی ہیں جن سے انسان کو (آسمانی مسرت و نجات کی طرف رہنمائی ہوتی ہے. رشی کہتے ہیں کہ نجات یا دوبارہ پیدایش کا اختتام ان کے لیے ہے جنھوں نے پورے طور پر اپنے ذہنی اور جسمانی نقائص کو دور کر لیا ہے اس سے یہی مراد ہے کہ رشیوں نے اس نظریہ اواگون کو صحیح تسلیم کیا ہے اس کے سوائے دوسرے رشیوں نے صاف طور پر تناسخ کی صداقت کا اعلان کیا ہے ویدوں اور رشیوں کی تصدیق کے قطع نظر خود ادراک سے بھی تناسخ کی صداقت ثابت ہے پس معلوم ہوتا ہے کہ بچے اپنے ماں باپ سے بے حد مختلف ہوتے ہیں اور وہ بچے جو ماں باپ سے پیدا ہوں رنگ، آواز و ساخت جسمانی، و ذہنی مزاج اور عقل و قسمت میں مختلف ہوتے ہیں جیسا کہ اوپر بیان ہوا ان مبادیات کی بنا پر جو فطری استنتاج جس کا راست تجربہ ہوتا ہے یہ ہے کہ کوئی شخص ان افعال کے اثرات سے بچ نہیں سکتا جو اس نے انجام دیے ہیں اور پس جو کچھ سابقہ حیات میں انجام دیا گیا ہے ناقابل فنا ہے اور ہمیشہ اس کی موجودہ زندگی میں بطور دیو یا کرم کے ساتھ ہوتا ہے جن کے پھل اس زندگی میں ظاہر ہوتے ہیں موجودہ

۴۰۸

زندگی کے کام پھلوں کو اکھٹا کرتے رہیں گے جو آیندہ میں ملیں گے۔
لذت بخش یا تکلیف دہ تجربوں کے موجودہ پھلوں سے گزشتہ کرموں کے
سابق تخم مستخرج ہوتے ہیں۔ اور اسی طرح اس زندگی میں جو کام بطور تخم انجام پا رہے
ہیں ان کے اثرات سے آیندہ زندگی میں لذت بخش یا تکلیف دہ تجربے
منتج ہوتے ہیں۔ اس انتاج کے سوائے دوسرے وجوہ ہیں جو اسی حالت
کی طرف لے جاتے ہیں یعنی زندہ جنین جو چھ عنصر کے اتحاد سے پیدا ہوتا
ہے جس کے لیے ذات کا تعلق دوسرے عالم کے ساتھ ناگزیر ہے۔ اسی طرح پھل
اسی وقت حاصل ہوتے ہیں جب کام کئے جائیں ورنہ نہیں، شاخ بغیر تخم
کے نہیں ہو سکتی۔ اس سلسلے میں یہ امر غور طلب ہے کہ کسی نظام ہندو فکر
میں کوئی کوشش نظریۂ آواگون کے ثبوت کی ایسی نہیں کی گئی جیسی کہ یہاں
ہے ایک خفیف سی کوشش نیائے کے نظام میں اس نظریے کے ثبوت میں اس دلیل
سے کی گئی ہے کہ نومولود بچوں کا رونا، دودھ پینا اور فطری خوف اس امر
کی دلالت کرتا ہے کہ ان کو اس کا سابق تجربہ ہے۔ لیکن چرک ایک
باقاعدہ طریقے پر بہت سے امور اور مختلف منطقی ثبوت سے اعلان کرتا
ہے جو حاصل ہو سکے۔ پتنجلی کے یوگ سوتر کی شرح ویاس بھاشیہ میں بھی
کرموں کے پھل کی نوعیت نظر آتی ہے جہاں اس کی بحث یوگ سوتر ۲-۱۲
میں مذکور ہے کہ سابقہ زندگی کے کرم کسی فرد کی خاص پیدایش یعنی یہ کہ
وہ اچھے برے یا غریب و امیر گھر میں پیدا ہوا ہے یا بڑی عمر ہے اور
لذتی و المی تجربوں سے متصف ہے ان سب کو معین کرتے ہیں لیکن
اختلافات طبعی جسم، رنگ و آواز و مزاج و ذہنی طبیعت اور خاص
عقلی صور بھی گزشتہ زندگی کے اعمال کا نتیجہ ہیں یہ تو بالکل نیا خیال
معلوم ہوتا ہے، بہرحال یہ غور کرنا دلچسپی سے خالی نہیں کہ چرک اختلاف
عقل کو سابقہ زندگی کے افعال سے منسوب کرتا ہے اور اخلاقی ارادے کی
قوت یا کمزوری کو اس سے منسوب نہیں کرتا۔
چرک ان اشخاص کے برے افعال کے مجموعی برے اثرات کو

بیان کرتا ہے جو کسی خاص حصہ آبادی میں رہتے ہیں جن سے بیماری پھیلتی ہے۔ بیماریوں کے پھیلنے کے بارے میں وہ کہتا ہے کہ ہوا، پانی کی خرابی اور ملک اور آب و ہوا کے انقلابات پر مبنی ہے۔ خرابی ہوا موسم کا غیر طبعی ہو جانا ہے، ہوا سستی پیدا کرنے والی اور بے حرکت سخت، بے حد خشک، بے حد سرد، بے حد گرم، طوفانی، اور بگولہ، بے حد مرطوبی گرد و غبار، دھوئیں کی سی، غلیظ یا بد بودار ہو۔ پانی کی خرابی، خراب رنگ، بدبودار، بد ذائقہ اس میں غلاظتیں (جب وہ پانی اپنی فطری کیفیت سے خالی ہو) جس سے پانی کے پرند پرہیز کرتے ہیں وہ ناپسندیدہ ہے اس کے سارے چشمے خشک ہو گئے ہیں۔ حصۂ آبادی کی خرابی اس وقت واقع ہوتی ہے جب وہاں گرگٹ، موذی جانور مچھر، مکھی، کیڑے، چوہے، الو، شکاری پرند، گیدڑ یا وہاں جنگلی بیل، گھاس یا فصلوں کی خرابی یا ہوا دھوئیں کی ہو۔ وقت کی خرابی مشتمل ہے غیر فطری آب و ہوا پر وبائی حالات کی وجہ وہ خرابی ہے جو گزشتہ زندگی کے برے افعال کے باعث ہوتی ہے، جن کا ارتکاب ایک اور گذشتہ زندگی (ادھرم) کے برے افعال سے ہوتا ہے، جب کسی ملک یا شہر یا محلے کے برنے لوگ نیک راہ سے منحرف ہوتے ہیں اور جمہور کی رہنمائی برے طریقے پر کرتے ہیں تو عوام بھی اپنے کردار میں برے اور گناہگار ہو جاتے ہیں اور لوگوں کی بدکاریوں کی وجہ سے دیوتا اس آبادی کو چھوڑ دیتے ہیں نہ ٹھیک وقت پر بارش ہوتی ہے اور آب و ہوا اور ملک پورا غلیظ ہو جاتا ہے اور بیماریاں پھیل جاتی ہیں چرک کے نزدیک جمہور کی بد اعمالی سارے علاقے کو ناپاک کرتی ہے اور آخر میں اس کو تباہ کرتی ہے جب کوئی ملک خانہ جنگی سے تباہ ہو یہ بھی اس علاقے کے لوگوں کے گناہوں کا نتیجہ ہے۔ لیکن ایسی بیماریاں پھیلنے کے وقت جنھوں نے برے کام نہیں کئے ہیں تو وہ سزا کے مستحق نہیں خود کو مناسب دوائیوں سے اور نیکی کی زندگی بسر کرنے سے محفوظ رکھ سکتے ہیں اپنے نظریے کی تائید میں وہ کہتا ہے کہ تمام آب و ہوا اور دوسری فطری خرابی

۴۰۹

گناہ یا ادھرم کے ارتکاب کے سبب ہیں چرک کہتا ہے کہ قدیم زمانے میں نہ ہوائی خرابی تھی نہ قحط تھے نہ فصلوں کی خرابی نہ خشک سالی اور نہ غلاظتیں، جو امراض و متعدی امراض کو پھیلاتی ہیں لیکن ست یگ کے ختم پر خوب کھانے سے بعض مالدار آدمی خوب موٹے ہو جاتے ہیں اور وہ جلد ہی تھک جاتے ہیں اور سست ہو جاتے ہیں اور سستی کی بنا پر جمع کرنے کی عادت میں پڑ جاتے ہیں (سنچیہ) اور اس سے یہ میلان پیدا ہوتا ہے کہ دوسروں کی چیزیں حاصل کریں (پر یگرہ) اور اس کے ذریعے لالچ (لوبھہ) پیدا ہوتی ہے اور دوسرے ترتیا کے زمانے میں لالچ سے حسد اور حسد سے جھوٹ اور جھوٹ سے خواہش، غصہ، شیخی، دشمنی، بیرحمی زبردستی (ابھی گھات) خوف و الم و تشویش ہوتی ہے۔ ترتیا کے زمانے میں دھرم ایک چوتھائی رہ جاتا ہے پس پیداوار اراضی، فصل ایک چوتھائی رہ جاتی ہے اور جاندار اس کے مطابق اپنی قوت کھوتے ہیں ان کی عمر کی طوالت گھٹ جاتی ہے اور بیماریاں پیدا ہونے لگتی ہیں پس دواپر زمانے میں اراضی کی پیداوار کی مقدار اور کم ہو جاتی ہے انسانی جسم کی کمزوری اور لمبی زندگیوں کا گھٹاؤ ہوتا ہے۔

سشرت ۲، ۱ میں کہتا ہے کہ طبی مذہب کے اہل فکر نے غور کیا ہے کہ یہ دنیا یا تو زمانے (کال) سے پیدا ہوئی ہے جو ایک طبعی عمل بذریعہ نامعلوم قسمت (نی یتی) یا فطرت سے (سبھواؤ) یا چیزوں کے اتفاقی اتحاد (یدریچھا) یا ارتقا (پر نیام) اور خدا کی مشیت سے ہر ایک تبادل صورت کو وہ لوگ پرکرتی یا ماخذ عالم کہتے ہیں[1]۔ لیکن سانکھیہ

---

[1] پرکرتی کا ابتدائی استعمال اس تصور کی وجہ سے ہے کہ وہ کائنات کی ماخذ اور اصل ہے۔ پرکرتی کے لغوی معنے ہیں اصل یا ماخذ پس غالباً یہ لفظ دوسرے افکار کے حوالے سے اصل دنیا کے بارے میں استعمال ہوتا ہے پیشتر اس کے وہ اصطلاح سانکھیہ میں استعمال ہوئی ہو۔ معلوم ہوتا ہے سانکھیہ میں تصورات سوبھاؤ کال وغیرہ کو متحد کر کے

پرکرتی کے مفہوم میں تمام تصورات داخل کرتا ہے اور زیادہ مناسب یہ ہے کہ ایک پرکرتی مانیں جو عالم کی ارتقائی علت ہے گئی اس کی تعبیر کرتا ہوا تسلیم کرتا ہے کہ پرکرتی ارتقائی مادی علت متصور ہونی چاہئے اور زمان اور فطری طریقۂ اظہار کائینات کی آلی علل ہیں۔ سوشرت کے نزدیک ارواح (کشیترگنہ) طبی مذہب میں یہ خیال نہیں کی جاتی ہیں کہ وہ ساری کل ہیں جیسا کہ سانکھیہ کے نظام فکر میں ہے۔ یہ ارواح اپنی نیکی و بدی کے سبب ایک زندگی سے دوسری زندگی میں انسانوں یا حیوانوں کے قالب میں بدل جاتی ہیں کیونکہ اگرچہ وہ ساری کل نہیں ہیں۔ لیکن وہ ازلی ہیں اور ان کو موت سے فنا نہیں ارواح ہمیشہ کاشف ذات متصور نہیں ہوتیں جیسے ویدانت یا سانکھیہ میں ہوتی ہیں۔ لیکن وہ اس طرح منتج کی جاسکتی ہیں تو وہ ایک جوہر با وجود ہیں جس سے احساس لذت والم متعلق ہیں وہ ہمیشہ شعور سے موصوف ہیں اگرچہ وہ خود خالص شعور کی نوعیت نہیں خیال کی جاسکتی ہیں وہ چیتناونتہ (موصوف بہ شعور) ہیں نہ کہ چیت سوروپاہ (نوعیت شعور کی) یہ بے حد لطیف و باریک ہیں (پرم سوکشم) اس مقولے کی تشریح ڈلہن نے کی ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ ارواح مثل سالمات خرد ہیں لیکن ہمیشہ شعور سے موصوف ہونے کے باعث وہ ادراک ذات (پرتیکش) سے مدرک ہوسکتے ہیں کہ وہ موجود ہیں ان ارواح کا آواگون ان کے افعال کی خوبی و برائی کی بنا پر باقاعدہ ہے وہ کہتا ہے کہ کثرت گناہ سے وہ جانور پیدا ہوتے ہیں اور نیکی اور گناہوں کی آمیزش سے وہ انسان پیدا ہوتے ہیں اور نیکی کے غلبے سے وہ دیوتا پیدا ہوتے ہیں لیکن چرک کے نزدیک نہ صرف نوعیت

۱۱۴

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ :- تصور پرکرتی قائم کیا گیا ہے۔ سانکھیہ کے کپل اور پتنجلی مذاہب اس بحث پر اٹھ کھڑے ہوئے کہ پرکرتی کا ارتقا اتفاقاً ہوا (یدریچھا) یا خدا کی مشیت سے ہوا پرکرتی کا تصور عالم ظواہر کے عام تبادل ماخذ نیا کے ربط سے ماحصل ہوا جو پہلے رائج تھے اس لیے وہ سب پرکرتی کے تصور میں محفوظ کیے گئے۔

آواگون انسان کے اچھے برُے کام سے متصرف ہے بلکہ فطرت کی پیداوار اس کی پاکی وناپاکی سے ہے ہزارہا چیزیں ہیں جن کی فطرت انسانوں کے لیے مفید یا مضر ہے وہ نیک و بد کام ہے معین کی جاتی ہیں (دھرم اور ادھرم) پس سب سے اہم اجزا تعین کرنے میں انسانی شرائط زندگی و ماحول کے عالمی شرائط میں یہ رائے سانکھیہ نظریے کی پیدایش عالم کے خلاف نہیں ہے۔ کیونکہ وہاں بھی یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ پرکرتی کا ارتقا ارواح کے نیک و بد کام سے معین ہوتا ہے اگرچہ مفہوم یہی ہے لیکن سانکھیہ تصنیف میں رائے صاف واضح تعین عالمی شرائط دار تقاعالم کا انسانوں کی خوبی و خرابی میں نہیں ملتا ہے۔ چرک کے نزدیک انسانی اختیار وہ ہے جب کہ گزشتہ کام کے پھل تصدیقی کیفیت کے نہ ہوں اور وہ ہماری کوشش سے دور کیے جاسکتے ہیں یا ان میں ترقی ہوسکتی ہے ہماری کوششیں ایک طرف تو کائناتی یا کلی اثرات رکھتی ہیں جو مادی عالم کی ترقی کے شرائط کو معین کرتی ہیں دوسری طرف وہ افراد کی قسمت کا تعین کرتی ہیں۔ ہمارے کام کے پھل ہماری پیدایش، ہمارے تجربات اور متعدد تعقلی خوبیوں کو معین کرتے ہیں لیکن ہمارے ارادے کی نوعیت کا تعین نہیں کرتے یا اس کی قوت اطلاق کے خاص پہلوؤں میں اثرانداز نہیں ہوتے۔

چرک سمہتا میں فعل کے ماخذ

چرک کے نزدیک فعل کے ماخذوں کی خاص صورت یہ ہے کہ ہمارے تمام افعال کی محرکہ غلطی میں ابتدائی خواہشات ہیں جیسا کہ بیان ہوچکا ہے خواہش زندگی، خواہش دولت اور خواہش آخرت اس رائے میں چرک تمام نظامات فلسفہ کے نقطہ نظر سے عجیب طور پر مختلف رائے رکھتا ہے۔ اس کے

۲۱۲

کے نزدیک جذبات اصل علل ہیں جو ہم کو فعل کی تحریک کرتے ہیں مثلاً وشیشتک کے نزدیک مسرت سے الفت اور الم سے نفرت ہمارے تمام افعال کی علل ہیں لذت کی تعریف یہ ہے کہ وہ احساس سے جو خوشگوار و پسندیدہ ہے، اور اس کی جانب بالطبع کشش ہوتی ہے اور جب لذات پیدا ہوتی ہیں تو وہ ہمیشہ محسوس کی جاتی ہیں اور کوئی چیز مثل غیر محسوسہ لذات کے نہیں ہو سکتی ہے علاوہ حسی لذات کے شریدھر نیاٹے کندلی میں دوسرے قسم کی لذات بیان کرتا ہے جو سابقہ چیزوں کی یاد کی بنا پر ہے یا نفس کے سکون یا آلٰہ تم گیان اور قناعت کی وجہ سے ہے۔ لذات افعال نیک (دھرم) کے پھل ہیں جو پہلے انجام پا چکے ہیں الم تضاد مسرت ہے اس کی تعریف یہ ہے کہ وہ تجربہ ہے جس سے ہم کو دور کیا گیا ہے اور جو سابقہ برے کام کا نتیجہ ہے خواہش وہ تمنا ہے کہ ہمارے پاس وہ چیز ہو جو ابھی تک حاصل نہیں ہوئی خواہ خود کے لیے (سوارتھ) یا دوسروں (پرارتھ) کے لیے۔ ایسی خواہشیں ان میں سے کسی سے بھی ابھر سکتی ہیں مسرت کی تمنا دنیا میں یا جنت میں (کام) لذت بخش چیزوں کی لطف اندوزی کا پیدا ہونا کہ حاصل ہوں اور ان کے جاری رہنے کی تمنا، اشتہا (ابھی لاش) دوسروں سے ہمدردی (کرونا) دنیاوی لطف اندوزی سے بے میلانی (ویراگیہ) دوسروں کو دھوکا دینے کی نیت (اپ دھا) غیر شعوری محرکات (بھاؤ) پرشست پاد خواہشاتِ لذاتِ لطف اندوزی اور خواہشاتِ عمل میں فرق کرتا ہے لیکن وہ بودھوں کی ایجابی نیکی کی دوستی (میتری) اور دوسروں کی خوشی کے ساتھ احساس مسرت (مودیتا) کو شامل نہیں کرتا ہے وہ تو دوسروں کی ہمدردی (کرونا) کی نیکی پر قانع رہتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ غصہ، حسد، پوشیدہ دبا ہوا انتقام (مینو) دوسروں کی اچھے اوصاف سے رشک (اکشما) اور کینہ اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ ہم دوسرے اشخاص کے مقابل خود کو ذلیل حالت میں سمجھتے ہیں (امرش) لیکن باوجود اس کامل تقسیم کے پرشست پاد اور دو کامل تقسیم کرتا ہے یعنی

وہ خواہش جو لذات کی الفت سے پیدا ہوتی ہے اور جن سے الم اور اس سے نفرت پیدا ہوتی ہے اور الم بھی ایسا ہی ایجابی احساس ہے جیسی کہ لذت۔ اس کو محض سلب لذت نہیں کہہ سکتے اگرچہ پرشست پادواقف ہے کہ ایسی چیز ہے جس کو عمل کی خواہش کہتے ہیں لیکن وہ اس کو کوئی اہمیت نہیں دیتا ہے فعل کے ماخذوں کی اپنی تقسیم کا اصلی نتیجہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ تمام خواہش الفت احساس لذت سے متحرک ہوتی ہے اور الم نفرت سے۔ یہاں احساس سے مراد وہ تمام خواہشات ہیں جو اساساً معین ہیں اور ان سے تمام افعال معین ہوتے ہیں۔

۴۱۳ اہل نیائے خیال کرتے ہیں کہ الفت و نفرت ایک اساسی اصل یعنے جہالت یا فریب (موہ) سے تعلق رکھتے ہیں پس واتسیاین جہالت سے الفت و نفرت کو منسوب کرتا ہے۔ پرشست پاد کی نفسیاتی اساس کو تعقلی بنانا چاہتا ہے اس لیے کہ موہ سے مراد عدم علم ہے اگر الفت و دشمنی عدم علم سے منسوب ہیں تب کوئی نہیں کہہ سکتا کہ ہمارے احساس افعال کو معین کرتے ہیں کہ یہ عدم علم ہے جو جذبات اور احساس کے پیدا ہونے کو معین کرتا ہے بہر حال جیبت اپنی نیائے منجری میں جہالت (موہ) الفت (راگ) دشمنی (دویش) کو بطور تین متوازی عیوب (دویش) کے شمار کرتا ہے جو ہماری کوششوں کو مستفید کرتے ہیں[1]۔ الفت کے تحت وہ جنسی میلان (کام) کو شمار کرتا ہے اس جزو کو الگ کرنا جو دوسروں کی شرکت سے کم نہ ہوں (تسر) رقابت (اسپرہا) بار بار پیدائش کا میلان (ترشنا) ممنوعہ چیزوں (لوبھ) کے حصول کا میلان شمار کرتا ہے۔ اور دویش کے تحت غصے کا جذباتی اظہار حرارتی جسمانی حرکات کے ساتھ کینہ (ایرشیا) دوسروں کی اچھی اوصاف کا رشک (اسویا) دوسروں کو نقصان پہنچانا (دروھ) اور پوشیدہ حسد (نیو)

---

[1] ۔ نیائے منجری صفحہ ۵۰۰۔

شمار کرتا ہے جہالت کے تحت باطل علم (متھیا گیان) عدم تصفیہ کی بنا پر پس وپیش (وی چکتسا) جھوٹی فوقیت کا احساس (مد) اور تصدیق کی غلطیاں (پرماد) شمار کرتا ہے اور وہ تین عیوب راگ، دویش، موہ کا اضافہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ موہ بدترین ہے اور وہ دونوں اس سے پیدا ہوتے ہیں اس لیے کہ صرف جہالت ہے جو الفت و دشمنی کے اثر میں ہے اس اعتراض کا جواب جینت یہ دیتا ہے اس صورت میں خود موہ کو برائی نہ سمجھا جائے بلکہ وہ دوسرے عیب کی اصل ہے اگرچہ یہ ان کی اصل ہے یہ خود بھی لوگوں کو فعل پر ابھارتی ہے پس اس کو خود برائی سمجھا جائے یہ بلاشک صحیح نہیں ہے کہ تمام عیوب باطل علم کی بناء پر ہیں اور صحیح علم سے دور ہوتے ہیں لیکن یہ غلط ہے کہ عیوب جھوٹے علم کی ایک قسم ہیں (متھیا گیان) اس لیے کہ یہ تین عیوب نفسیاتی طور پر تین ممیز خصوصیات رکھتے ہیں جینت احساس الفت و دشمنی کو تو مانتا ہے کہ بر بنائے جہالت ہے لیکن ان کو نفسیاتی حیثیت سے بے حد اہم متصور کرتا ہے کہ یہ فعل کے آزاد ماخذ ہیں مثلاً وہ برائے نام واتسیاین سے متفق ہے کہ الفت و دشمنی موہ کی وجہ سے ہے اس نے اس کی نفسیاتی اہمیت محسوس کی اور ان کو متوازی عیوب کہا کہ وہ ہماری کوششوں کے محرکات ہیں۔ ۴۱۴

پتنجلی ہمارے افعال کو دو اقسام میں تقسیم کرتا ہے برے (کلیشٹ) اور اچھے (اکلیشٹ) نجات کی طرف ہمارے طبعی امیلان سے نیک افعال کو ترغیب ملتی ہے اس کے برعکس برے افعال کو جہالت (اودیا) انانیت (اسمتا) الفت (راگ) دشمنی (دویش) اور زندہ رہنے کا ارادہ (ابھن ویش) سے تحریص دستیاب ہوتی ہے۔ آخری چار اگرچہ (احساس کی نوعیت کی ہیں تاہم وہ جہالت (اودیا) کی ترقی ونشو ونما کے محض ظہورات خیال کیے جاتے ہیں۔ سانکھیہ فلسفے کی خصوصی صفت یہ ہے کہ احساس و افکار کو بالطبع مختلف خیال نہیں کیا جاتا اس لیے کہ گن ہی افکار و احساسات

دونوں کے مواد ہیں ایک پہلو سے جو فکر ہے وہی دوسرے پہلو سے احساس ہے۔ یہی وجہ تھی کہ باطل علم کے متعلق یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ وہ ترقی پاکر انانیت، رغبت و نفرت کا احساس ہوگیا اور اسی مادے کا خیال کیا جا سکتا ہے جیسا کہ باطل علم ہے نیائے کی نفسیات میں فکر اور احساس بالطبع مختلف ہیں۔ اس امر کو ہم آہنگ کرنے کی دشواری ہے کہ جب کہ جہالت کو تو الفت و نفرت کے احساس کی علت خیال کیا جاتا ہے لیکن آخر الذکر کو جہالت (موہ) کے ساتھ بعینہ ایک ہی خیال کیا جاتا اس لیے جینت نے جب کہ راگ، اور دویش کا پتا موہ سے چلایا ہے، تو وجودیاتی طور پر ان کو متوازی اجزا خیال کیا جو ہمارے افعال کو نفسیاتی طور پر متعین کرتے ہیں۔ سانکھیہ یوگ مابعد الطبعیات میں اس دشواری کو دور کیا جا سکتا ہے اس لیے کہ یہ مذہب، احساس و فکر کو مختلف خیال نہیں کرتے کیونکہ فکر خود احساس کے مواد سے بنا ہوا ہے۔ پس باطل علم (اودیا) کے بارے میں بھی غور کرنے کی ضرورت نہیں کہ وہ کلی طور پر تعقلی عنصر ہو چونکہ وہ خود احساس کے مواد (گن) کی پیداوار ہے۔

ہندی فکر کے دوسرے نظامات کے نظریات افعال کے ماخذوں کے بارے میں تفصیل میں پڑنا فضول ہے کہ ہندو فلسفے کے اکثر نظامات یہ خیال کرتے ہیں کہ باطل علم احساس الفت و دشمنی و اپنی آپ محبت کے ذریعے تمام دنیاوی افعال کی جڑ ہے۔ ہندو فکر کے کئی نظامات میں ایک حد تک جبلی قنوطیت پائی جاتی ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ بالعموم ہم باطل علم کے برے اثر میں ہیں اور گناہوں اور مصیبتوں کی راہ کی جانب جھکے سے نیچے گزر رہے ہیں، ان کا یہ بھی خیال ہے کہ تمام الفت، قید کی طرف اور علائمی جذبات کی طرف لے جاتی ہے اور ہم کو راہ نجات سے ہٹا دیتی ہیں۔ برے بھلے افعال کا اندازہ اس مطابقت سے کیا جاتا ہے کہ وہ نجات کی طرف لے جانے والے ہیں یا قید کی طرف ان کی

۴۱۵

برتری اس میں ہے کہ وہ اعلیٰ ترین صداقت کا برتر از قیاس تحقق حاصل کریں اور اوراگون رک جائے یا نوعیت حقیقت مستور رہو اور دوبارہ پیدائش کے مصائب کی پردہ دری ہو جائے۔

لیکن چرک ایک نظام زندگی پیش کرتا ہے جس میں وہ ہمارے تمام افعال کے ماخذوں کا پتا اس طرح چلاتا ہے کہ تین اساسی محرک یا حیاتیاتی جبلت ہیں، یعنی تحفظ حیات، لطف اندوزی کے لیے دنیاوی خواہش حصول دولت اور تحقق ذات کی دنیاوی تمنا اسکے نزدیک یہ تین اساسی خواہشیں ہیں جو ہمارے تمام افعال کی سرچشمہ ہیں۔ اس رائے کی رو سے ارادہ زیادہ اساسی ہے بہ نسبت احساس یا علم کے چرک اس قدیم رسمی تصور سے شروع نہیں کرتا ہے کہ اس دنیا کا نقطۂ آغاز باطل علم ہے بلکہ اس کی تجویز تو ایک بہتر متوازن زندگی کے متعلق ہے جس میں تین اساسی خواہشیں باہم کام کرتی ہیں اور صحیح تصدیق و کامل عقل سے ہدایت پاتی ہیں۔ بدی و شرارت تصدیق کی غلطیوں کے ذریعے داخل ہو جاتی ہیں جن سے ان آرزوؤں کا توافق ٹوٹ جاتا ہے تمام برے کام احساس الفت و نفرت سے منسوب نہیں بلکہ تصدیق کی غلطی یا بیوقوفی (پرگیانا پرادھ) پر مبنی ہیں یہ پرگیانا پرادھ کا نیائے اور یوگ کے موہ یا اودیا سے مقابلہ کیا جا سکتا ہے۔ لیکن نیائے اور یوگ موہ یا اودیا کو ہماری نفسی ساخت کا اساسی عیب بتلاتے ہیں اور اس کی فعلیت کو بطور ساخت کرنے والے عنصر کے معین کرتے ہیں، چرک کی پرگیانا پرادھ کو مابعد الطبیعیاتی درجہ حاصل کرنا نہیں ہے بلکہ خود کو تصدیق کے عبور و مرور میں ظاہر کرتی ہے۔

خود چرک اپنے زمانے کے رائج اخلاقی اور فلسفیانہ رایوں سے تصادم کرنے کی جرائت نہیں کرتا ہم کو اس کی تشاریر کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ روایتی نقاط نظر کو قبول کرتا ہے، وہ کہتا ہے کہ یہ مظہری ذات (بھوت آتما یا سمیوگ پرش)۔

لذت و الم محسوس کرتی ہے اور طبیب کا کام ہے کہ تمام طبعی تکالیف کو دور کرے جو امراض سے پیدا ہوں وہ کہتا ہے کہ تمام الم کا آخری علاج (اپر دھا^لہ^) حرص کے دور کرنے سے الم کے مستقل نیشٹھکی (دور کرنا) پر مشتمل ہے وہ کہتا ہے کہ یہ خواہش تمام آلام کی علت ہے تمام آلام ان حریص میلانات کو دور کرنے سے دور ہو جاتے ہیں جیسے کہ ریشم کا کیڑا اپنے کو یہ سے تار نکالتا ہے تو خود فنا ہو جاتا ہے پس مصیبت زدہ جاہل انسان معروضات حس سے خواہشات و تمنا کو حاصل کرتا ہے اور وہی عاقل ہے جو ان کو آگ سمجھ کر بچے تمام افعال کو ترک کرے اور حسی معروضات سے الگ ہو جائے تو کوئی خوف الم نہیں رہتا۔ الم چار علل سے پیدا ہوتے ہیں یعنے غیر ازلی چیزوں (یعنے حسی معروضات) کو ازلی سمجھنے (بدھی و بہرمش) غیر موزوں خواہشوں کی راہوں نفس کو روک رکھنے کی طاقت کی کمی (دھرتی و بہرمش) صحیح علم (سمرتی و بہرمش) کی نوعیت کو فراموش کرنا غیر محفوظ راہوں کا اختیار کرنا (اساتمہ ارتھاگم) پرگیاپرادھ کی تعریف فعل باطل کی گئی ہے جو عقل کی گڑ بڑ اور کمی ضبط نفس اور علم صحیح سے پیدا ہوتا ہے (دہی دھرتی اسمرتی و بہرشٹ) اور ان کے بارے میں فرض کیا گیا ہے کہ یہ تمام امراض و عیوب پیدا کرتے ہیں (سرو دوش پرکوپن) بعض عیوب جو پرگیاناپرادھ کے تحت ہیں وہ حسب ذیل ہیں چیزوں کو حرکت میں لانا متحرک چیزوں کو روکنا، کام کرنے کے وقت کو یونہی گزار دینا، کام کو غلط طور پر شروع کرنا عادی طریقے پر برتاؤ نہ کرنا، ادب و اخلاق سے برتاؤ نہ کرنا، معزز اشخاص کی بے عزتی کرنا غلط مقامات یا غلط اوقات میں جانا ان چیزوں کو کھانا جو مضر ہوں، اور کردار

۱۶ام

لہ۔ چکرپانی اپدھا کی تعبیر بطور خواہش (ترشنا) کرتا ہے لیکن مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تعبیر کرنا بہت صحیح ہے کہ وہ بودھی مذہب کی اُپادان یا گرفت ہے۔
چکرپانی کی شرح چرک ۹۳/۱/۴

کو اس مناسب راہ پر نہ رکھنا جو چرک سمتہیا ۱/۷/۱ میں بیان ہوا ہے جذبات رشک، شیخی، خوف، غصہ، لالچ، جہالت، انانیت، غلطی اور تمام افعال جو ان سے مشتعل ہوتے ہوں اور وہ سب کچھ جس کی تحریص جہالت (موہ) سے ہو، خودنمائی (رجس) پرگیاپرادھ کی تعریف اس طرح بھی کی گئی ہے کہ وہ تصدیق کی غلطی ہے یا وہ غلط کام کا ارادہ ہے (وشم پرورتنا) جو غلط علم یا تصدیق سے پیدا ہوتی ہے۔ پس یہ ظاہر ہوگا کہ پرگیاناپرادھ کو تصدیق کی غلطی یا غلط اطلاق عقل کے وسیع معنوں میں استعمال کیا جائے تو بہتر ہے اور اس کو تمام اقسام کی اخلاقی خرابی، و غیر صحت و مضر عادات و تمام اقسام کے اتفاقی چوٹوں کی علت کہا جائے تو ٹھیک ہے چونکہ چرک روح کے وجود کو مانتا ہے اور اواگون کا قائل ہے اور اخلاقی خوبی (دھرم) و عیب (ادھرم) کو تمام انسانی لطف و الم کی علت کہتا ہے اسی طرح زمین کی پیداوار و عدم پیداوار اور مفید صحت و غیر مفید صحت شرائط آب و ہوا و موسم کی علت سمجھتا ہے پرگیاپرادھ کے اندر ان علتوں کو شامل کرتا ہے جو گناہوں اور بدکاریوں کا باعث ہیں۔ تمام آلام کی علل پہلے تو غیر ازلی اور ازلی اور نقصان رساں اور مفید کا غلط تصور ہے دوسرے ضبط نفس کی کمی، تیسرے حافظے کا نقص (سمرتی بھرنش) جس کے ذریعے سے ماضی کا علم صحیح و تجربہ صائب اثر میں نہیں لایا جاسکتا ہے اگرچہ ایک لحاظ سے چرک فلسفہ کے روایتی مذاہب سے سمجھوتہ کرتا ہے۔ کہ پرگیاپرادھ میں فلسفیانہ جہالت یا غلط تصور کو داخل کیا جاسکتا ہے اور اگرچہ اس خیال میں فلسفیانہ جہالت ”گناہوں کو پیدا کرتی ہے تاہم وہ پرگیاپرادھ کو تصدیق کی خطا کے بے حد وسیع مفہوم میں استعمال کرتا ہے جو سماج اور رسم کے قوانین اور قوانین صحت کی خلاف ورزی کی تمام اقسام۔ خطرناک مہم اور تمام غیر عقلی و نامناسب افعال کی جانب لے جاتی ہے۔ پس اگرچہ فلسفیانہ موہ کو روایتی مذہب فلسفہ نے پرگیاپرادھ میں شامل کیا ہے مگر پھر بھی وہ بہت زیادہ وسیع ہے اور

۱۱۷

اس کو وسیع معنوں میں تصدیق کی غلطی کے مفہوم میں استعمال کرنا چاہئے
چرک کے نزدیک حسد، شیخی، غصہ، لالچ و جہالت وغیرہ ناموزوں فعل
پیدا کرتے ہیں اس کی دوسری بھی علتیں ہیں لیکن ان سب کی امدادی علل
کی علت برتر پرگیا پرادھ ہے یا تصدیق کی غلطی ہے جس کو وسیع معنے میں
استعمال کیا گیا ہے پس یہ فرض کرنا غلط نہ ہوگا کہ چرک کے نزدیک تمام
مناسب افعال تین اساسی خواہش کی تحریک پر وجود میں آتے ہیں۔
خواہش زندگی، خواہش دولت و لطف اندوزی، خواہش روحانی خیر،
تمام نامناسب افعال ناموزوں سمجھ، فکر کی پراگندگی اور گمراہ کی ہوئی فہم
کے باعث ہوتے ہیں (پرگیا پرادھ)　　تین اساسی خواہشیں جو کسی
تصدیق کی غلطی یا کلی سمجھ سے غیر متلازم ہیں۔ یہی تمام موزوں افعال کی
اصل علت ہیں پس ان تین خواہشوں کے عمل میں لانے سے کوئی نقصان
نہیں ہے۔ جب تک کہ گمراہ کن سمجھ اور پراگندگی ان کو غلط راہ پر نہ ڈال
دے۔ چرک دوسرے نظامات فلسفہ سے اتفاق نہیں کرتا کہ احساس الفت
و نفرت تمام افعال کے سرچشمہ ہیں۔ تین اساسی خواہشات کے معمولی عملی رجحانات
سے تمام افعال کی تحریص ہوتی ہے اور جب کم عقلی کے باعث ہماری قوتیں
گمراہ ہو جاتی ہیں تو افعال گناہ سے بھر جاتے ہیں۔ اگرچہ چرک نے ہندی فلسفہ
کے نظامات کے اس مسلمہ نقطہ نظر سے اتفاق کیا ہے کہ تمام آلام کا خاتمہ تمام
افعال کی موقوفی سے ہوتا ہے تاہم یہ صاف معلوم ہوتا ہے جو راہ کردار
اس نے پسند کی ہے وہ تین اساسی خواہشات کی معمولی ریاضت پر مبنی ہے
جو تصدیق کی غلطیوں سے آزاد ہوتی ہے (پرگیا پرادھ)۔

پس چرک اس نصب العین کی تعلیم نہیں دیتا کہ تمام خواہشات　۱۸ا
الفت و احساس اور تمام قسم کے افعال ترک کر دیے جائیں۔ نہ وہ گیتا
کے اس معیار کی تائید کرتا ہے کہ تمام فرائض بے لگاؤ ادا ہونا چاہیئے
اس کا نصب العین تو یہ ہے کہ اس طریقے کی زندگی بسر کی جائے کہ وہ
صحت طویل زندگی اور مناسب لطف اندوزی کی ابے حد ممد ہو۔ ہماری

تمام توجہ اس طرف ہونی چاہئے کہ کوئی غلطی کھانے پینے اور زندگی کے دوسرے کاموں میں نہ ہو جو بالواسطہ یا بلاواسطہ (گناہوں کے ذریعے) امراض یا مصائب کو پیدا کرے یا کسی طرح ہماری زندگی اور لطف کو جوکھم میں ڈال دے چرک کے اخلاقی نظام کی یہ عجیب وغریب حیثیت کردار کے قواعد نیکی اور نیک زندگی بسر کرنے کے طریقے سے صاف طور پر ثابت ہے جو چرک نے بیان کی ہیں۔ بلا شک وہ تمام افعال کے ترک کے نصب العین سے (سنیاس) زبانی ہمدردی رکھتا ہے لیکن اس کی حقیقی ہمدردی اعتدالی نظام زندگی کے ساتھ ہے جس میں معتدل لذات سے لطف اور خواہشات کے پھل شامل ہیں۔ چرک کے مطابق معمولی زندگی نیک ہونی چاہئے کیونکہ بدکاری وگناہ اس زندگی اور اس کے بعد کی زندگی میں امراض و آلام و تکالیف کی جڑ ہیں۔

چرک کے نزدیک نیک زندگی

چرک کے نزدیک نیک زندگی سے مراد نہ صرف اخلاق ہے بلکہ بیماریوں سے آزاد زندگی ہے جو اس طرح گزاری جائے کہ اپنی عمر طبعی کو پہنچے پس اخلاقی زندگی سے مراد وہ زندگی ہے جو پرگیا پرادھ کے عیب سے خالی ہو یعنے دانشمندی اور دور اندیشی کی زندگی ہو کیونکہ کمی عقل و ناعاقبت اندیشی ہی تمام طبعی معاشرتی، عضویاتی، اخلاقی و روحانی شرارتوں کا منبع ہے نیک ہونے کے لیے یہ کافی نہیں کہ انسان اخلاقی نیکیوں کی مشق کرے بلکہ اس میں طبعی وعضویاتی ومعاشرتی نیکیوں کی بھی مشق ہونی چاہئے۔ اس کے لیے لازم ہے کہ وہ تندرستی اور لمبی عمر کی زندگی بسر کرنے کی کوشش کرے جو بیماریوں اور تکالیف سے آزاد ہو اور ہر قسم کے عیب سے پاک ہو یہ معلوم کرنا اہم ہے کہ چرک ذہنی

اور اخلاقی زندگی سے مادی حیات کو جبراً جدا کرنے کا قائل نہیں ہے مادی امراض کا علاج ادویات سے کرنا چاہئے اور ذہنی امراض کو اشیا کے صحیح اور مناسب علم ضبط نفس اور دھیان سے دور کرنا چاہئے جسم و نفس کا قریبی اتحاد باہمی قدیم زمانے میں معلوم تھا یہاں تک کہ مہابھارت (۱۲/۱۶) میں کہا گیا ہے کہ جسم سے نفسی بیماریاں پیدا ہوتی ہیں اور نفس سے جسمانی چرک کا خیال ہے کہ طبیب کو نہ صرف جسمانی امراض بلکہ ذہنی امراض کا بھی علاج کرنا چاہئے۔ مہابھارت کے اسی باب میں لکھا ہے کہ جسم میں تین عنصر گرمی، سردی اور ہوا ہیں جب یہ توازن میں ہوں تو جسم تندرست رہتا ہے جب ان میں سے کوئی غالب ہو تو وہی بیماری ہے من ست، رج اور تم پر مشتمل ہے جب یہ توازن میں ہو تو من ٹھیک رہتا ہے جب ان میں سے کوئی غالب ہو تو وہ بیمار ہو جاتا ہے بہرحال چرک کے نزدیک صرف جب رج و تم غالب ہوں تو نفس بیمار ہوتا ہے یہ اختلافات خواہ کچھ ہی ہوں لیکن یہ تو صاف ظاہر ہے کہ چرک زندگی میں نفس و جسم کو شامل کرتا ہے اور ان دونوں کی سلامتی طبیب سے خاص تعلق رکھتی ہے۔ اس لیے چرک کے مثبت اور منفی احکام کی بنیاد اس دھرے چیز پر ہے جس کو مقصد قرار دینا چاہیے۔

۴۱۹

جسمانی آلائش کی چند حرکات کے روکنے کی مضرت بیان کرنے کے بعد چرک سفارش کرتا ہے کہ چند دوسرے نفسی و جسمانی میلانات روکنے کی ضرورت ہے وہ تمام اشخاص کو منع کرتا ہے کہ غیر فکری میلانات کی عادت ترک کریں جن کی وجہ سے نفس و تقریر و عمل کی غلطیاں سرزد ہوتی ہیں اس کو چاہئے کہ لالچ، کے شوق، اور الم، خوف، غصہ، شیخی، بے شرمی، کینہ، الفت، تردد کے احساس کو قابو میں کرے زور سے بات نہ کرے بے حد باتیں نہ کرے طنز کے الفاظ استعمال نہ کرے جھوٹ نہ بولے بے موقع اور بے ربط گفتگو نہ کرے۔ دوسروں کو اپنے جسم سے نقصان نہ پہنچائے۔ جنسی آسودگیوں کی بے روک ٹوک زندگی بسر

نہ کرے، چوری نہ کرے، جاندار کو نہ مارے اس سے گناہ پیدا ہوتے ہیں اور طویل العمری متاثر ہوتی ہے۔ حیات کو بڑھانے کا بہترین طریقہ غیر ضرر رسانی ہے۔ وہ انسان جو مذکورہ بالا صحیح راہ زندگی اختیار کرتا ہے وہ نیک کہلاتا ہے وہی دوست سے لطف اٹھاتا ہے اور اپنی خواہشوں کی تسکین کرتا ہے۔ اچھی زندگی کے قوانین کی پابندی کرتا ہے اور خوش رہتا ہے۔ اخلاقی فرائض کی مناسب مشق کے ساتھ ساتھ چرک نصیحت کرتا ہے کہ منضبط جسمانی ریاضتیں (ویایام) بھی کرنا ضروری ہیں اور جب یہ اعتدال سے انجام دی جائیں تو ان سے ایک لطافت کام کرنے کی قوت، مستعدی (ستھیریہ) اور تحمل (دکھ سہشنوتہ) پیدا ہوتا ہے۔ بیوقوفی کے راستوں سے بچنا اور تصدیق کی غلطیوں کو نہ کرنا حاسوں کو قابو میں کرنا، گزشتہ تجربات کی یاد (سمرتی) خود اپنی قوتوں کا مناسب علم موزوں وقت اور مقام کا لحاظ اور کردار صائب یہ سب نفسی و جسمانی امراض کے حملوں کو روکتے ہیں۔ اس لیے کہ یہی سب زندگی خیر کے لوازم ہیں اور عقلمند آدمی وہی کام کریگا جو خود کے لیے اچھا ہو، چرک مزید نصیحت کرتا ہے کہ جو اپنے کردار سے تقریر سے اور من سے گنہگار ہیں یا وہ جو لڑاکو، لالچی، حاسد، مکار، کمینہ طبیعت یا دوسرے کی برائی کرنے والے، بے رحم، بدکار ہوں یا اپنے دشمنوں کے ساتھ تعلق رکھنے والے ہوں، ایسے لوگوں کی صحبت کبھی اختیار نہ کرے بلکہ ایسے اشخاص کے ساتھ اپنا ربط و تعلق رکھے جو عاقل، فاضل، عمر رسیدہ باکردار مستقل مزاج، اپنی ذات پر توجہ مرتکز کرنے والے اور حاضر مزاج ہوں یا ان کے ساتھ جو نوعیت اشیا سے واقف ہیں اور استقلال سے معمور ہیں، جو ہم کو صحیح راہ کی ہدایت کریں اور تمام مخلوق کے لیے نیک ہوں، راسخ کردار رکھنے والے ہوں امن پسند اور قانع ہوں ان طریقوں سے ایک انسان کو کوشش کرنا چاہیے کہ نفسی تکالیف کے حملے سے محفوظ رہے جو کسی شخص کی اخلاقی حیات کو پریشان کردیتی ہے۔ بلکہ

۴۲۰

مناسب غذاؤں کے کھانے اور مادی سلامتی کی دوسری تفصیلات پر غور کرنے سے اپنے جسم کی بھلائی کی طرف توجہ کرے[1]

کردار صائب کے قواعد چرک نے تفصیل سے بیان کئے ہیں جو درج ذیل ہیں[2]۔

انسان کو چاہئے کہ دیوتاؤں، گائیوں، برہمنوں، گروؤں، معمر اشخاص رشیوں، استادوں (آچاریہ) کی عزت کرے۔ نیک فال تعویذوں کو رکھے دو بار نہائے، جسم اور پیر کے تمام مسامات کو صاف کرے پندرہ روز میں تین وقت بال، ڈاڑھی ناخن کٹوائے۔ اچھے کپڑے پہنے، سر، کان، ناک پیر پر تیل ملے بال کاڑھے عطر لگائے اور دھواں نوش کرے (دھوم پا) دوسروں سے خندہ پیشانی سے ملاقات کرے دوسروں کی دشواریوں میں مدد کرے قربانیاں کرے نذر و نیاز کرے، خوش مزاجی اور خوش اخلاقی سے گفتگو کرے جو دوسروں کی بھلائی کے لیے ہو اور ضبط نفس رکھے اور نیک طبیعت ہو، وہ دوسروں کی خوش حالی بصورت نیک سیرت اور ان کے ذاتی کمال کے اسباب پر رشک کرے لیکن کبھی ان کے پھل جو انسان کی خوش حالی یا دولت کی صورت میں دستیاب ہوئے ہوں ان پر حسد نہ کرے اس کا ارادہ قوی ہو، بے خوف ہو، شرم کے احساس سے متصف ہو، فہیم، مستعد ہنر مند، معاف کرنے والا، نیک اور ایمان والا ہو، وہ چھتریوں، چھڑیوں، پگڑیوں اور جوتوں کو استعمال کرے اور چلنے میں اپنے سامنے چار گز زمین دیکھکر قدم رکھے وہ ناپاک و غلیظ و میلی جگہوں پر جانے سے پرہیز کرے وہ لوگوں کے غصے کو ٹھنڈا کرنے کی کوشش کرے۔ جو خوف زدہ ہوں ان کا خوف دور کرے غریب کی مدد کرے۔ معاہدات کو پورا کرے سخت الفاظ کو برداشت کرے اپنے

---

[1] دیکھو چرک سمہتا ۱، ۷۔
[2] دیکھو چرک ” ۱، ۸۔

۲۱۴

نفس کو قابو میں رکھے الفت ونفرت کی علتوں کو دور کرے تمام جانداروں کے ساتھ بہ حیثیت دوست برتاؤ کرے۔ انسان کو چاہئے کہ جھوٹ نہ بولے نہ دوسروں کی کوئی چیز لے نہ زنا کرے۔ دوسروں کی دولت سے حسد نہ کرے دشمنوں کو پیدا نہ کرے۔ گناہ نہ کرے گناہگار کو نقصان پہنچائے نہ دوسروں کے اسرار عیوب کو بیان کرے۔ گناہگاروں کے ساتھ نہ رہے نہ ان کے ساتھ جو بادشاہ کے دشمن ہوں یا دیوانے کمینہ، بدکار، نکالے ہوئے یا جو حمل گراتے ہوں۔ خراب سواریوں میں نہ بیٹھے، سخت بسترہ پر نہ سوئے۔ یا وہ بسترے جن پر چادریں یا تکیے نہ ہوں۔ ڈھلوان پہاڑوں کے چو طرف نہ چڑھے نہ درختوں پر چڑھے نہ تیز دھار دریاؤں کی تیز روانی میں نہائے نہ جہاں بڑی آگ لگی ہو وہاں جائے۔ زور سے نہ ہنسے نہ جمائی لے۔ یا منھ بند کئے بغیر ہنسے یا کسی کا دانت توڑے اور پھر جو قوانین جمہور نے مدون کئے ہیں ان کی خلاف ورزی نہ کرے نہ عام طور قوانین کی خلاف ورزی کرے، ناموزوں مقامات کو رات میں نہ جائے، نوعمروں، معمروں یا لالچی اشخاص، بیوقوفوں، گناہگاروں ہیجڑوں سے دوستی نہ کرے، شراب نہ پیئے، جوا نہ کھیلے، رنڈیوں میں نہ جائے۔ دوسروں کے رازوں کو فاش نہ کرے۔ دوسروں کی بے عزتی نہ کرے نہ مغرور ہو نہ شیخی باز، نہ بوڑھوں استادوں بادشاہو یا مجالس کو کبھی برا کہے بے حد باتیں نہ کرے۔ عزیزوں، دوستوں، اور ان اشخاص کو جو اس کے رازوں سے واقف ہوں نکال نہ دے ہر کام کو مناسب وقت پر انجام دے۔ بغیر کسی کام کے جانچے ہوئے اس کو انجام نہ دے زیادہ ٹال مٹول نہ کرے نہ غصہ ومسرت کے اثر میں رہے۔ مصائب میں شکستہ دل نہ ہو کامیابی میں فخر نہ کرے یا ناکامی میں مایوس نہ ہو تجرد کی زندگی بسر کرے عاقل ہونے کی کوشش کرے۔ تحفے دے۔ ہمیشہ دوستی ورحم سے پیش آئے اور ہمیشہ قانع رہے، ان تمام کیفیات کا دوھرانا فضول ہے جو اچھی زندگی کے

لوازم ہیں۔ اس مسئلے میں چرک ایک نئی راہ اختیار کرتا ہے اور ہم کسی دوسری
شاخ ہندو فکر میں یہ نہیں پاتے کہ تمام مختلف اقسام کی نیک اوصاف کا
مجموعہ نہ صرف نیک زندگی کے لیے ضروری بلکہ اچھے شہری کے تندرست
رہنے اور کامیاب زندگی کے لیے لازمی ہیں۔

یہ بیان ہو چکا ہے کہ تصدیق کی غلطی یا فریب خواہ کسی دائرے
میں کارفرما ہو وہی تمام شرارتوں اور آلام کی جڑ ہے اور چرک ان کا
اظہار کردار رصائب کی فہرست میں کرتا ہے کہ اچھا برتاؤ تمام مختلف
معاملات اور حالات کے دائروں میں ضروری شمار کیا گیا ہے۔ چرک
کے نزدیک تصور زندگی اخلاقی اور غیر اخلاقی ہے بلکہ بطور خیر و شر ہے
اس میں شک نہیں کہ یہ صحیح ہے کہ یہاں وہاں منتشر بیانات چرک سمہتا ۴۲۲
میں پائے جاتے ہیں جن سے تمام آلام کی موقوفی کو آخری مقصود
زندگی قرار دیتا ہے چرک کے موضوع کے اصلی تحقیق سے صاف ظاہر
ہے کہ گو ہمیشہ اخلاقی نیکیوں کی تعریف کی گئی ہے تاہم غیر اخلاقی
نیکیاں جیسے خود اپنے جسم کی بہبودی کی فکر، معاشرتی قواعد کی
پابندی، ادب کی صورتیں، اعتدالی، دوراندیشی کا برتاؤ اچھی زندگی
کے قیام کے لیے مساوی طور پر اہم ہے ایک شخص مناسب فکر
کرے کہ خلاف ورزیاں وگناہ دنفسی تکالیف و پریشانیاں اور
بہت سی نفسی بیماریاں اس کی زندگی میں داخل ہو کر خرابی نہ پیدا
کریں۔ کہا گیا ہے کہ وہ بیماریاں جو بڑے گناہوں کے
افعال سے ہوئی ہیں۔ ان کو دواؤں سے درست نہیں کیا جاسکتا
جب تک تکالیف کے مناسب زمانے کے بعد وہ خود کم نہ ہو جائیں
لیکن گناہ اور خلاف ورزی وغیرہ ہی صرف خواہشات حوادث
اور دوسرے خانگی، معاشرتی وسیاسی تکالیف کی علت نہیں ہیں، بلکہ ہمارے بے احتیاطی
کے برتاؤ اور کردار جو ہمارے تصدیق کی غلطی کی وجہ سے ہے جیسے کہ ہمارے دوسرے
گناہ وہ غیر اخلاقی کے افعال ہیں دراصل ان سے ہماری تمام جسمانی اور نفسی تکالیف واقع ہوتی ہیں، ایک

نیک زندگی جو ہر شخص کا نصب العین ہے وہ ایسے امن و قناعت و مسرت کی زندگی ہوتی ہے جو تمام خواہشات سے پاک اور تمام اقسام کی تکالیف سے آزاد ہوتی ہے یہ دور اندیشی کی زندگی اور متوازی تصدیق ہے جہاں ہر کام مناسب غور کے بعد کیا جاتا ہے کہ آیندہ کیا نتائج ہوں گے اور اس سے جو تکالیف و دشواریاں پیش آئیں اسے خاص طور پر ترک کیا جاتا ہے صرف ایسی ہی زندگی نیک کہلاتی ہے اور اس کو نصب العین سمجھنا چاہیے۔ محض ایک اخلاقی یا نیک زندگی ہمارا نصب العین نہیں ہے بلکہ وہ جو ہر پہلو سے نیک ہو کوئی خلاف ورزی جو پُرامن زندگی کو پر شور کر دے۔ خواہ صحت کی قواعد کی ہو یا اخلاقی سماج کے قواعد کی ہو یا اچھے شہریت کے قواعد کی ہو۔ یا کسی عقل کی راہ غلط روی ہو وہ زندگی کی شانتی میں خلل ڈال سکتی ہے زندگی کا نظام ایک دانشمندانہ زندگی کا نظام ہے اور اخلاق کی پابندی ان بہت سے طریقوں میں سے ایک ہے جس کی پابندی سے عقل کا اظہار ہوتا ہے

ایور وید یا علم زندگی ان طریقوں سے بحث کرتا ہے جس میں زندگی نیک (ہِت) بد (اہِت)، خوشی (سکھ)، الم (دکھ) کی ہو۔ مسرور زندگی سے مراد وہ زندگی ہے جو جسمانی و نفسی امراض میں مبتلا نہیں ہے جو انی سے معمور، مناسب قوت سے بھرپور، مردمی و توانائی نئی کوشش کرنے کی قوت، عقل و علم سے متصف، ماہرانہ حسی عضو زندگی جو تمام لایق خواہش لذایذ کے اقسام سے معمور ہے اور جرات کے کاموں میں کامیاب ہوتی ہے اس کے خلاف جو ہے وہ غیر مسرور زندگی ہے اور مسرور زندگی مسرت کا استحضار کرنے والی ہے اور لطف اندوزی کے قابل ہے جس حد تک یہ ہم کو آسودہ کرتی ہے۔ خیر وہ زندگی ہے جو کردار رصائب سے صاف ہوتی اور ترقی کرتی ہے ایک طرح اچھی زندگی مسرور زندگی کو پیدا کرتی ہے وہ لوگ جو اچھی زندگی کے متلاشی ہیں گناہوں سے پرہیز کریں دوسرے لوگوں کا مال لینے سے

۴۲۲

بخیل، صادق و صاحب ایثار ہوں، ہر فعل مناسب مشاہدہ و فکر و ارادے سے انجام دیں، جلدی نہ کریں اپنی لاپروائی سے غلطی نہ کریں۔ دوست اور نیکی کے حصول پر متوجہ ہوں اور ان میں سے کسی ایک پر نامناسب زور نہ دیں۔ ان کی عزت کریں جو قابل عزت ہیں عاقل و عالم و پیرانہ دل والے ہیں اور اپنے میلان کی الفت و غصہ و رقابت وغیرہ پر قابو رکھیں ہمیشہ تحفے (دان) دیں، پاکدامنی کی زندگی بسر کریں عقل حاصل کریں۔ علم و فلسفہ (ادھیاتم ودیا) حاصل کریں۔ اس طرح برتاؤ کریں کہ دونوں زندگی یعنے زمینی و آسمانی اغراض کی فلاح حاصل ہوں۔ فکر و ارادے سے توجہ کریں ہمیشہ گزشتہ کے تجربے کے سبق کو یاد رکھیں[1] اب واضح ہے کہ چرک کے نزدیک اچھی زندگی کا نصب العین وہ نہیں ہے جو دوسرے نظامات فلسفے کا ہے جو اصطلاحاً علم نجات (موکش شاستر) کہلاتا ہے۔ اچھی زندگی کا اساسی تصور وہ ہے جو باقاعدہ ہو کر جسم و نفس امراض سے آزاد ہوں وہ لاپروائی کی وجہ سے کوئی غیر ضروری خطرہ مول نہ لے۔ اور یہ کہ وہ نیک و پاک و اخلاقی ہو اور وہ عقل و دانائی کی زندگی ہو جو اخلاقی سماج کے قوانین سے قایم ہے اور اچھے اور وفادار شہریوں کی ہے جو خیال میں پُرسرعت ہے اور تعمیل میں مستعد ہے جس میں خود کی بھلائی ہر وقت پیش نظر ہوتی ہے۔ بھلائی جو تمام زندگی۔ جسم من اور روح کی اغراض کے لیے ہو۔

ایورویدادب

ہندو طب کی باقاعدہ ترقی اولاً دو اصولی طریقوں پر ہوئی ہے یعنے

---

[1] چرک سمہتیا ۱/۳۰/۲۲

ایک سوشرت کے دوسرے چرک کے، سوشرت کی اہم تصنیف سوشرت سمہیتا ہے کہ ادل برہما نے ایوروید کو اشعار میں مدون کیا اور اس کو ایک ہزار باب میں تقسیم کیا اس وقت تک انسان بھی پیدا نہیں ہوئے تھے بعد میں انسانی زندگی کی کمی اور انسانی عقل کی کمی کا خیال کرتے ہوئے اس نے اس کو آٹھ حصوں پر تقسیم کیا شلیہ، شالاکیہ وغیرہ جن کا ذکر گذشتہ فصل میں ہو چکا ہے لیکن یہ ضمنیاتی ماخذ معلوم ہوتا ہے اسی سلسلے میں سوشرت سمہیتا ۱/۱ میں کہا گیا ہے کہ رشی لوگ مثلاً اپ دھے نو دیت رن، اور بھیر، پوشکلادت، کرویہ گوپر رکشت سوشرت اور دوسرے رشی دھنوشرنی یا دیودا اس کاشی کے بادشاہ کے پاس پہنچے کہ ان کو طب کی تعلیم دی جائے اسی بنا پر سوشرت کی تصنیف دھنوشری مذہب کی تصنیف کہی جاتی ہے بعد میں چل کر ناگارجن نے اس کی نظر ثانی کی تاہم سوشرت خود قدیم مصنف ہے۔ جاتکوں کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ طبیب اعظم آتر ے جو جیوک کا استاد تھا بدھ سے کچھ دنوں قبل ہوا تھا اور ٹکسلا میں رہتا تھا[1] گذشتہ فصل میں یا کہا گیا ہے کہ ہڈیوں کا شمار سوشرت نے کیا ہے اس سے آترے کے نظام کی فصل علم تشریح متقابلہ کے علم کا پتا چلتا ہے کہ وہ واقف تھا۔ ہورنل نے اپنی علم تشریح متقابلہ کی فصول ۶۱، ۶۰، ۵۶، ۴۲ میں بتلایا ہے کہ شت پت براہمن چھ سو صدی قبل مسیح میں ہوا ہے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ہڈیوں کی گنتی کے متعلق سوشرت کی رایوں سے واقف تھا لیکن چونکہ آترے چھ سو سال قبل مسیح نہیں ہو سکتا ہے اور چونکہ شت پت براہمن چھ سو سال قبل مسیح کا ہے اس لیے سوشرت کی رائے سے واقف[2] ہے۔ ہورنل کے نزدیک سوشرت آترے کے شاگرد اگنیویش کا ہمعصر ہے

۴۴۴

ـہ۱۔ سوانح حیات بدھ از راک ہل صفحہ ۶۵ اور ۹۶۔

ـہ۲۔ ہورنل کی طب قدیم ہند حصہ اول علم تشریح متقابلہ صفحہ ۷ اور ۸۔

یہ مانتے ہوئے کہ ہورنل کے اصل دلائل صحیح ہیں لیکن یہ بتایا جاسکتا ہے کہ ویدد ادہینہ سوشرت سمہیتا ۱۸،۵،۳ میں سوشرت نے آترے سے قبل کی اسناد پیش کی ہیں جن سے خود آترے نے اپنا مواد حاصل کیا ہے اس رائے سے سوشرت کی وفات کے پیچھے کی حدچھ یاسات سو قبل م معین ہوتی ہے یہ زمانہ شت پت براہمن کا ہے لیکن عملاً اوپر کی حد کے اندازے کے بارے میں کچھ نہیں کہا جاسکتا ہے۔

لیکن یہ یقینی ہے کہ وہ کتاب جو سوشرت سمہیتا کے نام سے مشہور ہے اس کی تصنیف نہیں ہے جو خود قدیم سوشرت نے لکھی تھی (وردھ سوشرت) ڈلہن جو غالباً گیارہ بارہ صدی عیسوی میں ہوا ہے اپنی نبندھ سمگرہ میں کہتا ہے کہ ناگارجن نے سوشرت سمہیتا کی نظر ثانی کی ہے[1] اور خود سوشرت سمہیتا کے کلپ استھان کے بعد ایک ضمیمہ اوتر تنتر (متاخر تصنیف) موجود ہے۔ سوشرت کے ایڈیشن مصنفہ پی مرلیدھر ساکن فرخ نگر میں شروع میں ایک بیت ہے جس کا مفہوم ہے کہ لوگوں کے فائدے کے لیے رشی دھنونتری نے اپنے شاگرد سوشرت کو اچھی تعلیم دی اور وہ ساری دنیا میں سوشرت سمہیتا کے نام سے مشہور ہوئی یہ آیوروید کی بہترین وخاص کتاب ہے اور ناگارجن نے اس کو کتابی شکل میں مرتب کیا[2] چکرپانی اپنی بھانومتی میں ایک نظر ثانی کرنے والے (پرتی سمس کرتری) کا حوالہ بغیر نام کے دیتا ہے، سوشرت کی سوشرت چندریکا یا نیائے چندریکا پر گیادا س کی شرح نیچ ایکاندناں استھان کے تیسرے باب کی آٹھویں بیت پر غور کرتا ہے جس کے معنے ناگارجن کی تعبیر سے مختلف دیے ہیں جو سوشرت کی موجودہ تصنیف کے فقرے کے مثل ہے[3]

۸۲۵

لہ ۔ پرتی سمسکرتا پیہ ناگارجن او ڈلہن نبندھ سمگرہ ۱۔۱۔۱ ۔ ٢ه ایادِنشا .... روپ تہ

٣ه ۔ ناگارجن ستو .... اتی ۔ ۱۹۱۵ء کے نرنئے ساگر کی اشاعت میں ٢-٣-١٣ اور جیوانند کی اشاعت میں ٢-٣-٨ ہے۔

بھٹ نرہری اپنی ٹپ نی میں جو اشٹانگ ہردیہ سمہیتا کی شرح واگبٹ کھنڈن منڈن کہلاتی ہے موڑہ گرہ بہ ندان پر بحث کرتا ہوا وستی دوارے وین نایاہ کی تشریح کرتا ہے جس کو راگ بھٹ نے وستی مار وپن نایاہ (۱۲/۸/۷۲) سوشرت سے لے کر بدل دیا، اور کہتا ہے کہ وستی دوارے تو ناگارجن کی تعبیر ہے[۱]۔ ناگارجن اپنی تصانیف کی نظرثانی میں ضمیمے بڑھانے کا عادی تھا اس امر سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے کہ ایک تصنیف یوگ شتک ناگارجن سے منسوب کی جاتی ہے اس میں بھی ایک باب بطور ضمیمہ موجود ہے جو اتر تنتر کہلاتا ہے اور یہ اس کتاب کے کئی ابواب کے علاوہ ایک اضافہ ہے، اس سے بدیہی طور پر واضح ہے کہ سوشرت سمہیتا یا تو سوشرت کی روایتی تعلیم سے معمور ہے یا ناگارجن نے سوشرت کی تصنیف کی کامل نظرثانی کی ہے اور اضافہ کیا ہے اس بنا پر کہ ناگارجن کے پاس سوشرت کا ابتدائی نسخہ موجود تھا۔ لیکن کیا ناگارجن ہی نے سوشرت سمہیتا پر نظرثانی کی تھی؟ ڈلہن کہتا ہے کہ ناگارجن تصنیف پر نظرثانی کرنے والا ہے (پرتی سمسکرتا اپی ھیہ ناگارجن ایو)۔ اور سرلیدھر کے ایڈیشن سے جس کی (ناگارجنے نیو گرتھی تا) تصدیق ہوتی ہے لیکن تائیدی لفظ "اِو" دونوں میں خیال پیدا کرتا ہے کہ سوشرت کی تصنیف کی اور بھی اشاعتیں اور نظرثانی ہوئی ہوں، سوشرت سمہیتا کی تعبیروں کے پیچیدہ حالات اور ابواب کی تقسیم اور کتابی تنظیم ابواب اس کے مختلف نسخوں میں کچھ ایسی ہے کہ کوئی شک نہیں رہتا کہ اس بڑی تصنیف میں ہر زمانے میں متعدد ہاتھوں سے کام ہوتا رہا ہے، نہ یہ خیال کرنا مناسب ہے کہ سوشرت کی تصنیف کی نظرثانی چکرپانی کے زمانے کے قبل تک ہوئی ہو۔ ایک صورت بیان کا جاننا ممکن ہے اور

۴۲۶

[۱]۔ ات ایوناگارجونیر رہ ستی دوار اتی پٹھ یتے۔

تقریباً ثابت ہے کہ سوشرت سمہتیا کا جدید نسخہ چکرپانی کے بعد مرتب ہوا یا سوشرت کا وہ متن جو ڈلہن کو معلوم تھا چکرپانی کو معلوم نہ تھا چنانچہ دست آور دواؤں کا استعمال اور دوا کو مقعد کے ذریعے داخل کرنے کے طریقے (وستی کریا) کی بحث ڈلہن کی تشریح کی ہوئی سشرت سمہتیا (۴-۳۸) میں کئی دلچسپ چیزوں کا اظہار کرتی ہے۔

لیکن چرک سمہتیا میں وستی کریا کے باب کا جہاں ذکر آیا ہے اس کے متعلق بالکل خاموش ہے۔ چرک سمہتیا میں داڑھ بل نے اس باب کا اضافہ کیا ہے جو آٹھویں یا نویں صدی میں کشمیر یا پنجاب میں ہوا ہے۔ چکرپانی نے اپنی شرح گیارھویں صدی میں لکھی ہے جس میں سوشرت سمہتیا کے مواد کا حوالہ نہیں ہے نہ اپنے طبی جلاصے میں اس کا ذکر کرتا ہے جو چکروت کے نام سے مشہور ہے۔ چکرپانی سوشرت سمہتیا سے آگاہ تھا اس نے خود اس کی شرح کی ہے یہ ناممکن ہے کہ اگر وہ کوئی بات دلچسپ وستی کریا کے بارے میں کتاب میں پاتا تو اپنی شرح یا اپنی طبی تصنیف میں ذکر نہ کرتا پس یہ نتیجہ ناقابل تردید ہے کہ وستی کریہ کے دلچسپ خاص مسائل نویں یا دسویں صدی میں سوشرت کی کتابوں میں مفقود ہیں البتہ یہ بارھویں صدی میں داخل کئے گئے ہیں۔ یہ خیال کرنا دشوار ہے کہ ناگارجن سوسرت سمہتیا کا مصنف یا نظر ثانی کرنے والا تھا ممکن ہے کہ یہ مشہور ناگارجن مادھیمیک کاریکا کا مصنف ہو جو شونیہ واد کا بڑا ماہر تھا اس ناگارجن کے حالات زندگی جو چینی و تبتی ذرایع سے معلوم ہوئے ہیں ان سے پتا نہیں چلتا کہ اس نے سوشرت سمہتیا کی نظر ثانی کی یا اس کو مدون کیا۔ البیرونی ناگارجن کے بارے میں لکھتا ہے کہ وہ دیہک میں پیدا ہوا جو سومناتھ (گجرات) کے قریب ہے اور خود سے ایک سو سال قبل یعنی وسط نویں صدی میں ہوا تھا اس نے الکیمیا ایک بہترین کتاب لکھی ہے جس میں اس موضوع کا کل ادب شامل ہے۔ البیرونی کے زمانے تک وہ

۴۲۷ نایاب بھی ممکن ہے کہ وہ ناگارجن ککش پٹ تنتر کا مصنف ہو جو علی الاعلان اس مواد سے لکھی گئی تھی جو مختلف مذہبی فرقوں کی کیمیاوی تصانیف سے حاصل کیا گیا ہو اور جو آٹھ گونہ کراماتی اکتساب (اشٹ سدھی) سے بحث کرتی ہے لیکن ورند اپنی سدھ یوگ میں ایک ناگارجن کے اصول کا حوالہ دیتا ہے جس کے بارے میں مشہور ہے کہ پاٹلی تپر کے ستون پر لکھا ہوا ہے[1] اس اصول کو چکرپانی دت، ونگ سین اور نتھ ناتھ سدھ نے اپنی رس رتنا کر میں نقل کیا ہے لیکن ان سب میں سے ورند آٹھویں یا نویں صدی میں ہوا ہے اور چونکہ اس کا اصول ایک کتبے سے لیا گیا ہے تو اغلب ہے کہ یہ ناگارجن اس سے چند صدی قبل ہوا ہو۔

سو شرت سمہتیا کی شرحوں میں سب سے اہم رائج الوقت ڈلہن کی نبندھ سمگرہ ہے ڈلہن چکرپانی کا حوالہ دیتا ہے جس کا زمانہ ۱۰۶۰ء ہے اور خود اس کا حوالہ ہیماوری دیتا ہے (۱۲۶۰ء) پس وہ گیارھویں و تیرھویں صدی کے مابین ہوا ہے اور بتایا جاچکا ہے کہ سو شرت سمہتیا میں بہت سے کتابی تغیرات چکرپانی اور ڈلہن کے مابین زمانے میں ہوتے رہے تھے ان دونوں کے مابین سو سال کا فصل سمجھنا چاہئے میرا خیال ہے کہ ڈلہن بارھویں یا تیرھویں صدی کے اوائل میں تھا وہ سہپال دیو بادشاہ کے دربار میں تھا چکرپانی نے سو شرت سمہتیا کی جو شرح لکھی ہے وہ بھانومتی کہلاتی ہے اس کی پہلی کتاب کو کوی راج گنگا پرشاد سین نے شایع کر دیا ہے۔ ڈاکٹر کارڈیر کہتے ہیں کہ اس کا مکمل نسخہ قدیم بنارس میں ہے نشچل کر اور شری کنٹھ دت چکرپانی کی شرح سو شرت سمہتا کے بعض وقت حوالے دیتے ہیں ڈلہن کی شرح نبندھ سمگرہ اس لیے کہلاتی ہے کہ یہ متعدد شرحوں سے جمع کی گئی ہے وہ خود اپنی کتاب کے خاتمے او تر تنتر

[1] ناگ آرجونین لکھیا ستم بھے پاٹ لی پتر کے ۱۸۹۵ء۔

میں کہتا ہے کہ اس نبندھ کو طبیب ڈلہن بھرت کے بیٹے نے دوسری بہت سی شرحوں سے مطالعہ کر کے لکھی ہے[1] وہ اپنی نبندھ سمگرہ کے شروع میں جے پت گیاداس، بھاسکر کی پنجیکا شری مادھو اور برہم دیو کا حوالہ دیتا ہے۔ اسی تصنیف میں وہ چرک، بادیت جتوکرن، کاشیپ، کرشن آتریے، بھدر شونک، ناگارجن، دونوں واگ بھٹ، ویدیہ، ہربش چندر بھوج، کارتک کنڈ، اور دوسروں کا حوالہ دیتا ہے۔ ہربش چندر چرک سمہتیا کا شارح تھا

۴۲۸ تعجب ہے کہ ڈلہن اگرچہ بھاسکر، شری مادھو وغیرہ کا حوالہ اپنی کتاب کے شروع میں دیتا ہے لیکن درمیان کتاب میں ان اشخاص کا ذکر نہیں کرتا ہورنل، بھاسکر اور کارتک کنڈ کو ایک ہی شخص سمجھنے کی طرف مائل ہیں وجے رکشت اور شری کنٹھ دت مادھو کی ندان کے شارحین سوشرت سمہتیا کے حوالوں میں کارتک کنڈ کا ذکر کرتے ہیں لیکن بھاسکر کا ذکر نہیں کرتے۔ ایک کتبہ (ای، آئی، آئی ۴۰،۳۴۰، ۳۴۵) پٹنے میں ہے جس میں لکھا ہوا ہے کہ بادشاہ بھوج نے ودیاپتی کا خطاب بھاسکر بھٹ کو دیا تھا۔ ہورنل کا خیال ہے کہ یہ بھاسکر وہی بھاسکر بھٹ ہے اور ہورنل کا یہ بھی خیال ہے کہ ورند مادھو بھی شری مادھو ہے جس کا حوالہ ڈلہن نے دیا ہے۔ مادھو اپنی سدھ یوگ میں اکثر سوشرت کے بیانوں میں تغیر و تبدل کرتا ہے اور ممکن ہے کہ یہ تغیرات ہی مادھو کی ٹیپن کہلایا ہو۔ چونکہ گیاداس اور چکرپانی دونوں بھوج کا حوالہ دیتے ہیں اور آپس میں ایک دوسرے کا ذکر نہیں کرتے اس لیے یہ ممکن ہے کہ گیاداس چکرپانی کا ہم عصر ہو۔ ہورنل کا خیال ہے کہ ڈلہن نے جو برہم دیو کا حوالہ دیا ہے شاید وہی شری برہم ہے جو مہیشور کا باپ تھا جس نے ساہسانک چیرت ۱۱۱۱ء میں لکھی تھی۔ مہیشور ہربش چندر کو اپنا قدیم مورث بتاتا ہے اور غالباً یہی ہربش چندر چرک کا شارح ہو اور شاعر مہیشور خود کوئی راج

[1] سوشرت کی اتر تنتر باب ۶۶ کی ڈلہن شرح کی آخری اختتامی بیت۔

تھا اور ہیر بھٹ سین کی گوڑھ بودھک سمگرہ ایشور کی تصنیف پر مبنی ہے۔ جے جٹ کی شرح بر اہل لکھو پنجیکا کے نام سے مشہور ہے۔ گیاداس کی شرح سو شرت چندریکا یا نیائے چندریکا کہلاتی ہے اور شری مادھو یا مادھوکر کی پٹن شلوک وارتک کہلاتی ہے۔ گیاداس بھوج، سور نندی، اور سوامی داس کا ذکر کرتا ہے۔ گیاداس کی پنجیکا کا پتا ندان استھان تک چلا ہے جس میں تین ہزار گرنتھ ہیں۔ سو شرت کے دوسرے شارحین میں ہم گو ہمن، آشاڑہ ورمن، جین داس، نردنت، گدادھر، بشپ چندر، سوم، گوور دھن اور پرشن ندہان کے ناموں کو سنتے ہیں۔

اس امر کا اظہار بے محل نہ ہوگا کہ سانکھیہ فلسفہ جس کا خلاصہ سو شرت کی شاریر استھان میں دیا گیا ہے یہ قطعی ایشور کرشن کا فلسفہ سانکھیہ ہے جیسا کہ میں نے اور کہیں بیان کیا ہے یہ سانکھیہ فلسفے کے بعد کا ہے جس کا پورا بیان چرک سمہتیا میں ہے[1] یہ بتلانا ضروری ہے کہ سو شرت کی نظر ثانی ایشور کرشن کی تصنیف کے بعد ہوئی ہے (۲۰۰ء) جو اس رائے کے مطابق ہے جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ سو شرت کی نظر ثانی ناگارجن کا کام تھا۔ جو چوتھی یا پانچویں صدی میں ہوا تھا۔ لیکن یہ نہایت ہی بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے کہ ایک مصنف کے ایسے جامع طبی اصول جو چھ صدی ق م ہوا تھا یوں منتشر رہے کہ آٹھ سو یا نو سو سال بعد مرتب ہوئے اس لیے یہ بہت ممکن ہے کہ سو شرت کی تصنیف کی اصلی اساس پہلے ہی سے مرتب و منظم شکل میں بہت قدیم زمانے سے ہو اور مولف یا نظر ثانی کرنے والے کا کام اضافہ کرنا ہو کہ ضمیمے بڑھائے جائیں جیسے اُدھر تنتر ہے یا اور دوسرے ابواب ہیں جن کا مناسب موقعوں پر اضافہ ہوا ہے یہ ناممکن نہیں ہے کہ گہرا تنقیدی و تقابلی مطالعہ مطبوعہ کتب سو شرت سمہتیا اور غیر مطبوعہ نسخے جات قدیم آئندہ طالب علم کو اس

۴۲۹

[1] تاریخ ہندی فلسفہ صفحات جلد اول ۲۱۳ تا ۲۲۲۔

قابل کر سکیں کہ وہ اصل کو اضافی اجزا سے الگ کر سکے یہ کام اس وجہ سے اور بھی دشوار ہو گیا ہے کہ سو شرت سمہتیا کے اضافے ایک زمانے تک محدود نہیں ہیں جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے۔

یہ مشہور بات ہے کہ آترے کی تصانیف کو اگینویش نے اپنی اگینویش تنتر میں جمع کیا ہے جو چکر پانی کے زمانے تک موجود تھی اور یہ چرک کی نظر ثانی شدہ تصنیف کی اساس ہے جس کے متعلق مشہور ہے کہ بادشاہ کنشک کے زمانے میں ہوا ہے اس کی کتاب چرک سمہتیا کہلاتی ہے۔ اس کے متعلق بھی کہا جاتا ہے کہ خود چرک نے اپنے کام کو مکمل نہیں کیا اور اس کو نصف تکمیل کی حالت میں چکتسا استھان تک لکھ کر چھوڑ دیا ہے جس کے سترہ ابواب اور دو کتابیں جو سدھی استھان اور کلپ استھان کہلاتے ہیں ان کو داڑھ بل ساکن پنچ ندفرزند کپل بل نے بعد میں بڑھایا ہے اس کو تقریباً نویں صدی کا عرصہ ہوتا ہے اور یہ بیان کہ داڑھ بل نے اوپر کے طریقے پر اضافہ کیا چرک سمہتیا کی موجودہ کتابوں میں پایا جاتا ہے[1] نشچل کر اپنی رتن پربھا میں اس کو چرک پری شِشٹا کا مصنف بتاتا ہے اور چکر پانی، دبجے رکشت اور ارن دت (۱۲۴۰ء) وغیرہ کو جب کبھی کہ ضمیمے کے حصص کا حوالہ دینے کا موقع ہوتا ہے تو داڑھ بل کو اس کا مصنف بتاتے ہیں ڈاکٹر یو سی دت اپنی قرابادین میں شہر پنچند کو پنجاب ہی سمجھتا ہے۔ ڈاکٹر کارڈیر نے اس مطابقت کو تسلیم کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ غالباً پنچ پور رشماں اٹک پنجاب میں ہے۔ ہندوستان کے مختلف حصوں میں پنچند ہیں اور کاشی کھنڈ کے اُنسٹھ ویں باب میں ایک پنچند کا ذکر ہے گنگا دھر

[1] چرک کے کنشک کے درباری طبیب ہونے کے بارے میں دیکھو:- یس۔ لیوی کو نوٹس سرلیس انڈوی تھس جرنل ایشیاٹک میں صفحہ ۴۴۴

[2] چرک سمہتیا ۶/۳۰ اور سدھی استھان ۱۲/۸ ۔

اپنی شرح میں اس کو بنارس بتلاتے ہیں لیکن ایسی تطبیق کی کوئی وجہ نہیں بیان کرتے۔ بہر حال ہورنل کا خیال ہے کہ پنچ ند موجودہ گاؤں نیپٹ ذینور (پانچ دریاؤں والا، کشمیر میں) ہے اور ان کے نزدیک داڑھ بل اس جگہ کا رہنے والا تھا، بہت سی عبارتیں چرک میں ایسی ہیں جن کے متعلق شارحین کا خیال ہے کہ وہ کشمیری نظر ثانی کے اضافے ہیں مادھو تیسرے باب کی چھٹی فصل سے بہت سی بیتوں کا حوالہ دیتا ہے جو بخاروں کے بارے میں ہے اس میں جو ابیات دی گئی ہیں تقریباً چوبیس مصرعے ترک کئے گئے ہیں وجیے رکشت اپنی شرح مادھو ندان میں کہتا ہے کہ یہ ابیات کشمیری نظر ثانی کا نتیجہ ہیں۔ موجودہ قلمی نسخوں میں ان کے بارے میں بے حد اختلاف ہے بعض میں کچھ ہیں اور بعض میں کچھ ہیں ایک ہی باب میں دوسرے فقرے ہیں جن کا ذکر سری چکر پانی دت نے کیا ہے کہ یہ کشمیری نظر ثانی کی بنا پر ہیں اس نے ان کی شرح نہیں کی ہے۔ ایسی اور بھی مثالیں ہیں۔ ہورنل کہتے ہیں کہ جیو آنند کے اشاعت کئے ہوئے نسخہ ۱۸۷۷ء میں کشمیری روایت موجود ہے لیکن اس کا ۱۸۹۶ء کا نسخہ اور گنگادھر دونوں سین اور انباش کی اشاعتوں میں چرک کا اصلی ترجمہ موجود ہے مادھو کشمیری نظر ثانی کا حوالہ نہیں دیتا۔ ہورنل چار امور پیش کرتا ہے یہ کہ چرک کی تصنیف کی نظر ثانی اور تکمیل داڑھ بل نے کی یہ کہ ایک کشمیری نسخہ چرک سمہتیا کا موجود ہے۔ یہ کہ داڑھ بل خود کو پنچ ند شہر کا باشندہ بتلاتا ہے اور اس نام کا مقدس مقام کشمیر میں ہے اس کا استدلال یہ ہے کہ یہ برائے نام کشمیری نسخہ چرک سمہتیا کی نظر ثانی کی نمایندگی کرتا ہے جو داڑھ بل نے کی ہے اس امر سے اندازہ کرکے کہ مادھو کشمیری نسخے کی تحریرات پر کچھ بھی غور نہیں کرتا یہ استدلال کرتا ہے کہ موخر الذکر مادھو کے زمانے میں موجود نہ تھا اور یہ کہ مادھو کا زمانہ داڑھ بل سے قبل ہوگا۔

داڑھ بل نے چرک سمہتیا میں آخر کون سے اجزا کا اضافہ کیا ہے؟ بدیہی مفروضہ تو یہی ہے کہ اس نے

۴۳۰

چھٹی کتاب کے آخری سترہ ابواب اضافہ کئے ہوں اور ساتویں اور آٹھویں کتابیں بڑھائی ہوں[1]۔ لیکن ایسا مفروضہ برقرار نہیں رہ سکتا کیونکہ مختلف قلمی نسخوں میں ابواب کی تعداد کے شمار میں بڑا اختلاف ہے جیسے کہ جیوانند کے نسخے میں ارشس، اتی سار، وسرپ، مداتیہ، دوی ورنیئہ کو چلنتسا کے نویں، دسویں، گیارھویں، بارھویں اور تیرھویں ابواب کہا گیا ہے اور اس لیے وہ اصلی چرک کے ابواب خیال کئے جاتے ہیں۔ گنگادھر کے نسخے میں نویں، دسویں، گیارھویں و بارھویں و تیرھویں باب کو انمداد، اپسمار، کشتک شین، شوتھو، اور اُدر کہا گیا ہے۔ اسی لیے سترہ ابواب جو داڑھبل سے منسوب ہیں وہ گنگادھر اور جیوانند کے نسخوں میں مختلف سرخیوں سے موسوم ہیں، ہورنل نے ان کے متن کے مسائل پر بری طرح تنقید کی ہے اور معقول نتائج اخذ کئے ہیں کہ کون سے ابواب چرک یا داڑھبل کے ہیں[2] لیکن ان مباحث میں پڑنا فضول ہے۔ ۴۳۱

مہامہوپادھیاکوی راج گن ناتھ سین صرف اس واقعے کی تائید پر کہ راج ترنگنی اس امر پر ساکت ہے[3] اس روایتی چینی بیان پر بحث کرتے ہیں کہ چرک کنشک کا درباری طبیب تھا کوئی وجہ نہیں ہے کہ ایسی روایت کو الہام الٰہی سمجھ کر یقین کریں جس میں کم از کم بھوج (گیارھویں صدی) سے پہلے کی ہے۔ کسی قدیم سند کا حوالہ نہ دیا جائے کہ پتنجلی ایک طبی تصنیف کا مصنف ہے لہذا پتنجلی اور چرک ایک ہی ہیں اور چرک سمہتیا (۱/۱) اور پتنجلی سوتروں کے بعض فقروں کو ایک دوسرے کے مطابق بتانا مشکل سے ہی کوئی معنے رکھتا ہے اور اس

---

[1] اس من .... یتھا یتھم ۲۷/۳۰/۶

[2] جرنل رائل ایشیاٹک سوسائٹی ۱۹۰۸ء اور ۱۹۰۹ء۔

[3] پرتیکش شار یرم۔ تمہید۔

مطابقت کی تائید میں رام بھدر دکشت سترھویں یا اٹھارھویں صدی کے آدمی کی شہادت پر انحصار کرنا پڑتا ہے جو کہتا ہے کہ پتنجلی نے طب پر ایک کتاب لکھی تھی۔ اس کو معلوم ہونا چاہئے تھا کہ ایک سے زیادہ پتنجلی تھے اور یہ کہ کیمیاگر اور طبیب پتنجلی سے صرف و نحو والا پتنجلی بالکل جدا شخص ہے۔

چرک سمہتیا کی سب سے اہم و مکمل شرح جو اس وقت دستیاب ہوتی ہے وہ چکرپانی دت کی ایورویددیپکا یا چرک تاتپریہ ٹیکا ہے، اور دوسری اہم شرح سوامی کمار کی چرک پنجکا ہے، وہ مذہباً بودھ تھا اور ہریش چندر شارح کا حوالہ دیتا ہے۔ چرک دت کی کتاب کی ایک شرح تتو چندریکا اور چرک تتو پردیپکا مصنفہ شیوداس سین ہے۔ دوسرے اشخاص نے بھی شرحیں لکھی ہیں جیسے ایشور سین، وکل کر، جین داس، منی داس، گوردھن سندھیاکر جیسے نندی وغیرہ اور گیا داس کی ایک شرح چرک چندریکا ہے۔

دوسری قدیم کتابوں میں ہم کاشیپ سمہتیا کو شامل کر سکتے ہیں جس کا نسخہ کٹھمانڈو میں ملا ہے جو طبی مکالمہ مابین کشیپ استاد اور بھارگو شاگرد ہے۔ یہ غور کرنا دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ اس میں چند اشعار (قلمی نسخہ صفحات ۱۱۰ تا ۱۱۵) چرک کی پہلی کتاب کے پانچویں باب کے حصے سے مطابق ہیں اور دوسرا اہم نسخہ قدیم بھار دواج سمہتیا کہلاتا ہے اسی میں ایک چھوٹی سی تصنیف بھیسج کلپ ہے جو وینکٹیش کی شرح ہے[1] اگنیویش کی اصلی تصنیف اگنیویش سمہتیا ہے جو چرک کی نظرثانی کی اساس ہے اور چکرپانی کے زمانے تک دستیاب ہوتی تھی وجیے رکشت اور شرکنٹھ دت نے اس کا حوالہ دیا

٤٢٢

[1] دیکھو ڈاکٹر کارڈیر کی

ہے[1]۔ اور جیوکرن کی تصنیف بھی ان مصنفین کے زمانے تک موجود تھی کیونکہ وہ اکثر جیوکرن سمہتیا سے حوالے دیتے ہیں، پراشر سمہتیا کشاد پانی سمہتیا شری کنٹھ دت کے زمانے تک بلکہ شیو داس کے زمانے تک دستیاب ہوتی تھیں ہارت سمہتیا (جو مطبوعہ اور دوسرے جدید نسخوں سے بالکل مختلف ہے) چکرپانی اور وجے رکشت کے زمانے تک ملتی تھی چنانچہ یہ اس کا حوالہ اپنی کتاب میں دیتے ہیں[2]۔ بھیل کی تصنیف بھیل سمہتیا جامعۂ کلکتہ نے شائع کی ہے۔ یہ یاد رہے کہ اگنیویش، بھیل جتیوکران، پراشر، ہاریت اور کشار پانی طب میں ہم جماعت طالب علم تھے اور یہ سب کے سب آترے پنرولو سے تعلیم پاتے تھے۔ اگنیویش تمام طالب علموں میں سے زیادہ ہوشیار تھا اس نے پہلے اپنی کتاب لکھی اور بھیل اور اس کے ساتھیوں نے اپنی اپنی کتابیں لکھیں جو طبی فضلا کی مجلس میں پڑھی گئیں جن کو منظور کیا گیا۔ اسی مذہب کی ایک تصنیف کھرند سمہتیا کہلاتی ہے اور دوسری وشوامرت سمہتیا لیکن یہ دونوں کتابیں دستیاب نہیں ہوتیں۔ چکرپانی ان سے مستفید ہوا تھا اور دوسرے شارحین نے بھی ان سے فائدہ اٹھایا تھا لفظ سمہتیا اس بات کی ضمانت نہیں ہے کہ یہ کتابیں قدیم ہوں گی جو نیرڈگ بھٹ کی کتاب اشٹانگ ہردیہ سمہتیا کہلاتی ہے اور ایک تصنیف واردچی سمہتیا مصنفہ وارد چی ہے اور درگا گپتا کے بیٹے راوی گپت نے سدھ سار سمہتیا لکھی ہے۔ برہم ویورت پران میں بہت سی قدیم طبی تصانیف کا ذکر ہے جیسے دھنونتری کی چکتسا تتو گیان، دیوداس کی چکتسا درشن، کاشی راج کی چکتسا کومدی اشوونی کی چکتسا سار تنترا در برہم گہن، نکل کی ویدیک سروسو،

---

[1] دیکھو چرک سمہتیا ۲-۲ ہے چکرپانی کی شرح اور شری کنٹھ کی جوارادھیکار سدھ یوگ پر۔
[2] چکرپانی کی شرح ۲-۲ اور ۲-۵ پر اور شری کنٹھ کی شرح ندناں (کشودر روگ) پر۔

۴۳۴

دیو کی ویادھی سندھو ویمردن، یم کی گیانارنو، چیون کی جیوادن اور جنک کی وید یہ سندیہ بھن جن، چندر سوت کی سروسار، جابال کی تنترسار، جاجلی کی ویدانگ سار، پائل کی ندان، کرتھ کی سرودھر، آگستیہ کی دویدھر نرنے تنتر۔ ان کتابون کے بارے میں کچھ معلوم نہیں ہے اور یہ کہنا دشوار ہے کہ یہ واقعی موجود ہیں۔[1]

یہ مشہور ہے کہ دو واگ بھٹ تھے (بعض لوگ اس کا تلفظ واہت کرتے ہیں) قدیم واگ بھٹ چرک اور سوشرت سے واقف تھا۔ ایٹینگ (۶۹۵-۶۷۵ء) کے بیان پر ہورنل اور دوسروں کا خیال ہے کہ آٹھ فنون آٹھ کتابوں میں تھے بعد میں ایک شخص نے ان کا خلاصہ کیا اور ان کو ایک کر دیا اور ہندوستان کے تمام اطبا پانچ حصص ملک میں اس کتاب کے مطابق مطب کرتے تھے وہ کتاب اشٹانگ سمگرہ واگ بھٹ بزرگ کی ہے اس صورت میں واگ بھٹ اول کا زمانہ یا چھٹی صدی کے بعد یا اوایل ساتویں صدی قرار پاتا ہے اس لیے کہ ایٹنگ کہتا ہے کہ اس تصنیف کا خلاصہ بعد میں ہوا اس کے سوائے اس تصنیف کا ہندوستان کے پانچ حصوں میں رواج ہونے کے لیے عرصہ لگا ہوگا، سوشرت اور واگ بھٹ اول کا مقابلہ کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ علم تشریح کا مطالعہ بعد کے زمانے میں بالکل موقوف ہو گیا یہ امکان ہے کہ واگ بھٹ بودھ ہو۔ اشٹانگ سمگرہ کی شرح اندونے کی ہے اندو سے قبل بھی بہت سے شارحین ہوئے ہیں جن کی ناموزوں تشریحات کی اس نے تردید کی ہے۔[2]

مادھو، داڑھ بل اور واگ بھٹ دوم یہ سب کے سب واگ بھٹ

---

[1] ۔ برہم دیو ورت پران میں یہ غور کرنا تعجب انگیز ہے کہ وہ دھنونتری، کاشی راج اور دیوداس کو مختلف اشخاص بتلاتی ہے جو سوشرت کے مذکورۂ بالا بیان کے بالکل خلاف ہے۔

[2] ۔ دُر ذیا کھیا......... پرش کرتا۔ شرح اندو ۱-۱

اول سے آگاہ ہے۔ مادھو اس کا نام لے کر بیان کرتا ہے اور سدھ یوگ اور ندان ہیں اس کا حوالہ دیتا ہے اور داڑھ بل بھی اس کا حوالہ دیتا ہے[1] ہورنل نے بتلایا ہے کہ داڑھ بل کی بتلائی ہوئی چھیانوے آنکھ کی بیماریاں واگ بھٹ کی (۹۴) بیماریوں پر مبنی ہیں واگ بھٹ دوم اپنی اشٹانگ ہردیہ سمہتیا کے اُتر ستھان کے آخر میں واگ بھٹ کا شکریہ ادا کرتا ہے یہ اشخاص چکرپانی سے قبل ہوئے ہوں گے کیونکہ وہ داڑھ بل اور واگ بھٹ دوم کا اکثر حوالہ دیتا ہے۔ ہورنل کا خیال ہے کہ مادھو داڑھ بل سے قبل تھا تو چکرپانی سے بھی قبل ہونا چاہیئے۔ ہورنل کی دلیل کہ مادھو داڑھ بل سے قبل تھا اس امر پر بنی ہے کہ سوشرت آنکھ کی بیماریاں چھہتر (۷۶) بتلاتا ہے لیکن واگ بھٹ چورانوے (۹۴)۔ اور داڑھ بل واگ بھٹ کی چورانوے (۹۴) قبول کرکے دو کا اضافہ کرتا ہے اور اپنی فہرست چھیانوے (۹۶) کی پوری کرتا ہے۔ مادھو سوشرت کی چھہتر (۷۶) بیماریاں آنکھ کی قبول کرکے اپنی دو کا اضافہ کرتا ہے[2] ہورنل کی دلیل میں دوسرا نقطہ یہ ہے کہ مادھو چرک سے حوالے دیتے ہیں ان فقروں کو ترک کر دیتا ہے جس کو وجئے رکشت نے بتلایا ہے کہ یہ کشمیری تحریرات ہیں جس کو ہورنل داڑھ بل کی نظر ثانی کی ہوئی تصنیف

۴۳۴

[1] سدھ یوگ ۱/۲۷، اشٹانگ سمگرہ ۱/۳، ندان دوم ۲۲ اور ۲۳، سمگرہ ۱/۲۶۶، چرک سمہتیا اند دکی شرح ۱/۱ (جیوانند ۱۸۹۶ء) چکتسا استھان ۱۶/۳۱، سمگرہ ۲/۲۶، ۲ اور چکتسا استھان ۱۶/۵۳ وغیرہ سمگر ۲/۲۷ وغیرہ۔

[2] ہورنل کا خیال ہے کہ آنکھ کی بیماریوں کی تعداد چھہتر (۷۶) جو مادھو کے ندان کے مطبوعہ نسخوں میں ملتی ہے وہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ وہ مختلف آنکھ کی بیماریوں کے تشریحات کے مطابق نہیں ہیں جو خود مادھو نے دی ہیں اور پکشم کوپ اور پکشم شاتا کی قسمیں اس میں شامل نہیں ہیں۔

دیکھو ہورنل کی علم تشریح تقابلہ صفحہ ۱۳۔

سمجھتیا ہے۔ ہورنل کے یہ دلائل بالکل بے کار ہیں کیونکہ اگر کشمیری نظر ثانی کو داڑھ بل کی نظر ثانی متصور کیا جائے تو داڑھ بل کی کشمیر کی پیدائش اور اس کا مادھو کے بعد ہونا دونوں ثابت ہو جاتے ہیں لیکن یہ ثابت نہیں کیا گیا بلکہ دوسری طرف چکر پانی داڑھ بل کے سمسکار کا حوالہ کشمیری تصنیف کے حوالے کے پہلو بہ پہلو دیتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دونوں ایک شخص نہیں ہیں[1] اور مادھو کا پہلے ہونا اس بنا پر کہ وہ اٹھتر(۷۸) آنکھ کی بیماریاں بتلاتا ہے بعید از قیاس ہے۔ پس مادھو کا زمانہ معین نہیں کیا جا سکتا۔ ہورنل یہ تسلیم کرنے میں صحیح ہیں کہ داڑھ بل واگ بھٹ سے قبل ہوا ہے[2] بہرحال ان تینوں مصنفوں کے ایک دوسرے سے پہلے اور بعد میں ہونے سے کوئی اہم ہرج نہیں ہے اس لیے کہ ان میں زمانے کے لحاظ سے وقفہ بہت ہی کم ہے۔ ان کا زمانہ اندازاً آٹھ و نو صدی کے مابین مخصوص کیا جا سکتا ہے۔

واگ بھٹ دوم کی اشٹانگ ہردیہ سمھتیا کی کم از کم پانچ شرحیں ہیں یعنے ارن دت کی (سروانگ سندری) آشادھر، چندر چندن کی (پدارتھ چندریکا) راما ناتھ اور ہیمادری کی (ایور وید رساین) ان میں سے غالباً ارن دت ۱۲۲۰ء میں ہوا تھا مادھو کی روگ ونشچے علم الامراض کا خلاصہ ہے اور ہندی طب میں بے حد مشہور اور مقبول تصنیف ہے۔ اس کی کم سے کم سات شرحیں ہیں۔ وجئے رکشت کی (مدھو کوش) ویدیہ واچسپتی کی (آتنک دیپن) رام ناتھ ویدیہ، بھوانی سہائے، ناگ ناتھ کی (ندان پردیپ) اور گنیش بھیسج کی اور نرسمہ کوی راج کی شرح سدھانت چندریکا یا ویودن سدھانت

۵۳۸

[1] چرک کی شرح ۱/۲۷؍ ۵۰۔
[2] دیکھو ہورنل کی علم تشریح متعابلہ صفحہ ۱۲ تا ۱۶۔
[3] نرسمہ کوی راج نیل کنٹھ بھٹ کا بیٹا تھا اور رام کشن بھٹ کا شاگرد تھا اس نے

۴۳۵

وجھئے دلشت کی شرح تینتیس باب پر ختم ہو جاتی ہے باقی شرح اس کے شاگرد شری کنٹھ دت نے مکمل کی ہے ورند (ممکن ہے وہ شخص ہو جو مادھو ہے) نے سدھ یوگ لکھی جو طبی اصولوں کی تصنیف ہے اور طبی مصنفین کے درمیان خوب اس کی شہرت ہے۔

ہندو طب کی تصانیف کے اس مختصر بیان کے سلسلے میں ان کتابوں کو ترک نہیں کیا جا سکتا جو تونی تک یا اور منتخ شدہ دوسری طبی تصانیف جو وسط ایشیا میں دستیاب ہوئی ہیں یہ قدیم نسخے برج تہوں پر گپت حروف میں لکھے ہوئے ہیں اور غالباً ان کا زمانہ پانچویں صدی عیسوی ہے یہ بودھی تصنیف ہے اس میں چرک کے بہت سے طبی اصول بیان ہوئے ہیں بہر حال یہ سمجھنا چاہئے کہ ایک جامع بحث تاریخ سو شرت اور دوسرے نامعلوم مصنفین طبی تصانیف کی ایسی کتاب میں غیر ضروری ہو گی۔ ایورویدک ادب اور بالخصوص وہ جزو جو طبی اصول و قدیم قلمی کتب اور ان کے مثل ہے بے حد وسیع ہے۔ اوفریخت کی فہرست میں پندرہ سو قلمی کتب کے نام ہیں بہت سی ان میں سے ابھی تک طبع نہیں ہوئی ہیں اور بہت سی کتابوں کا ذکر اس فہرست میں نہیں ہے وہ کتابیں جو اس وقت بہت ہی مروجہ ہیں ان میں تصانیف شارنگ دھر جو پندرھویں صدی میں ہوا ہے اور بھاواشر کی بھادیر کاش جو سولھویں صدی میں ہوا ہے شامل ہیں اور چکر پانی سنتیوداس کی شرح میں ڈنگ سین کی تصنیف بھی بہت عام ہے علم التشریح الاعضا کی تصانیف میں بھوج کی تصنیف اور بھاسکر بھٹ کی شاریر پدمنی قابل ذکر ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ:- ایک دوسری طبی تصنیف مدھومتی لکھی ہے۔ اس کی لکھی ہوئی دیورن سدھانت چندریکا اگرچہ وجئے کی مدھوکوش پر مبنی ہے لیکن ایک بہترین شرح ہے اس میں بہت کچھ تعلیمی اور جدید مواد موجود ہے صرف اس کا ایک نسخہ ہے جو اس کتاب کے مصنف کی خاندانی لائبریری میں ہے جو اس نسخے کی طباعت کی تیاری میں ہے۔

ادیپ دھینو تنتر، پوشکلاوت تنتر، وتیہرن تنتر اور بھوج تنتر ڈلہن سے منسوب ہیں۔ بھالوکی تنتر اور کپیل تنتر کا حوالہ چکرپانی نے اپنی بھانومتی شرح میں دیا ہے، علم تشریح اعضا کی تصانیف ویدھیہ تنتر، نمی تنتر، کانکاین تنتر، ساتیکی تنتر، کرال تنتر، کرشن آترے تنتر آنکھوں کی بیماریوں پر مادھو کی ندان کی شری کنٹھ کی شرح میں حوالہ ہے شونک تنتر جو آنکھ کی بیماریوں کی کتاب ہے، اس کا حوالہ چکرپانی اور ڈلہن اپنی شرحوں میں دیتے ہیں۔ جیوک تنتر، پروتک تنتر اور بندھک تنتر کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ڈلہن سے منسوب ہیں جو دایاگری کی تصانیف ہیں۔ شری کنٹھ نے اسی موضوع پر ایک کتاب کا حوالہ دیا ہے جس کا نام ہرن پاکشیہ تنتر ہے۔ لیکن کاشیپ سمہتیا، اور آلم باین سمہتیا کے بارے میں شری کنٹھ بیان کرتا ہے کہ وہ علم سمیات کی کتب ہیں اور علم سمیات کی دوسری کتابیں اوشن‌س سمہتیا اور سنک سمہتیا، لاٹ، یاین سمہتیا کا ذکر ہوا ہے۔

دوسرے اہم تنتروں کی تصانیف بھی بیان کی جاسکتی ہیں اور ان میں ایک اہم تصنیف ناگارجن کی یوگ شتک بیان ہوسکتی ہے جس میں ہند وطب کی آٹھ باقاعدہ تقسیمات ہیں اور ناگارجن کے جیوسوتر اور بھیشج کلپ کا تبتی زبان میں ترجمہ ہوچکا ہے۔ اشٹانگ ہردیہ پر تین تصانیف ہیں۔ اشٹانگ ہردیہ نام وئیہ وریک بھاشیہ۔ پدارتھ چندریکا پربھاس نام۔ اشٹانگ ہردیہ درتی۔ اور وئیدک اشٹانگ ہردیہ درتر بھیشج نام سچی ان سب کا ترجمہ بھی تبتی زبان میں ہوچکا ہے۔ ۴۳۶

ایورویدسوتر یوگانند ناتھ کی تصنیف ہے اور اسی کے خود مصنف نے شرح کی ہے۔ یہ تصنیف اور اس کی شرح جامعۂ میسور کے سلسلۂ سنسکرت سنہ ۱۹۲۲ء میں طبع ہوئی ہیں اور ڈاکٹر رام شاستری نے اس کی تمہید لکھی ہے اور انھوں نے بالکل صحیح کہا ہے کہ یہ بہت ہی حال کی کتاب ہے اور غالباً بھاؤ پرکاش کے بعد سولھویں صدی عیسوی میں لکھی گئی ہے۔

اس میں سولہ باب ہیں اور اس میں کوشش کی گئی ہے کہ

ایوروید اور پتنجلی یوگ کے نظامات کو متحد کردیا جائے اور اس میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ بہت سی اقسام کی غذائیں ہیں جو ستو، رج، تم کی کیفیات کو بڑھاتی ہیں۔ اور کس طرح یوگ کی مشقیں، فاقہ اور ان کے مثل جسم کے حالات پر اثر کرتی ہیں یہ تصنیف خواہ ایوروید میں شمار کی جائے یا تصنیف فلسفہ قرار دی جائے۔ حقیقت میں اس سے علمی اضافہ بہت کم ہوا ہے۔

اس کا میلان ظاہر کرتا ہے کہ اس کا مقصد یہ ہے کہ یوگ کو ایوروید سے مربوط و متعلق کرے۔ لیکن ایک تصنیف ویرسم ہا و لوکتا ہے جس میں یہ کوشش کی جاتی ہے کہ ایوروید کو علم جوتش سے مربوط کردیا جائے۔

چودھواں باب

۲۳۷

بھگود گیتا کا فلسفہ

گیتا ادب

تقریباً ہندوؤں کے تمام فرقوں میں گیتا نہایت مقدس مذہبی تصنیف خیال کی جاتی ہے مختلف مذاہب فکر کے تابعین نے اس پر شرحیں لکھی ہیں اور ہر مذہب نے خود اپنی تائید میں گیتا کی تشریح کی ہے غالباً سب سے قدیم شرح شنکر بھاشیہ ہے، جو اب بھی میسر آتی ہے اس کے مباحث اور حوالہ (جات) کے دیکھنے سے کوئی شبہہ نہیں رہ جاتا کہ اس سے پہلے بھی شرحیں موجود تھیں جن کی اس نے تردید کی خواہش کی۔

شنکر گیتا کی اپنی تعبیر میں خاص کر اس اصول پر زور دیتا ہے کہ صحیح علم ویدک فرائض یا دھرم شاستروں کے بتلائے ہوئے فرائض کے ساتھ ہرگز نہیں ملایا جا سکتا۔ اگر ایک شخص جہالت یا الفت سے ویدک فرائض کو انجام دیتا ہے اور اگر یگیہ، نذر و نیاز اور تپ (مذہبی ریاضت)

کا نتیجہ یہ ہو کہ اس کا نفس پاک ہو جائے اور وہ انتہائی حقیقت کی نوعیت کے متعلق یہ صحیح علم حاصل کرے کہ انفعالی برہمہ ہی سب کچھ ہے اور پھر جب تمام کاموں کے کرنے کی وجوہ ختم ہو جائیں۔ پھر بھی اگر مقررہ فرائض کی بجا آوری جاری رکھتا ہے جیسے کہ دوسرے عام لوگ کرتے ہیں اور لوگوں کو ہمت دلاتا ہے کہ اسی طریقے سے عمل کریں تو ایسے ہی کام صحیح علم سے غیر متعلق ہیں جب کسی انسان سے بغیر خواہش یا محرک کوئی اعمال سرزد ہوتے ہیں تو اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ کرم یا فرائض ہیں صرف اسی شخص کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ وہ کرم یا فرایض انجام دے۔ جو ان کرموں میں کوئی دلچسپی رکھتا ہے لیکن عقلمند انسان کے متعلق جس کو اپنے کرموں کے ساتھ کوئی دلچسپی باقی نہیں رہی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ کرم کے صحیح معنے میں وہ کوئی کام کر رہا ہے، اگرچہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ عام آدمی کی طرح عمل کر رہا ہے۔ پس شنکر کے نزدیک گیتا کا اصلی مضمون یہ ہے کہ نجات صحیح علم سے حاصل ہوتی ہے نہ کہ گیان اور انجام دہی فرائض کے اتحاد سے[1]، شنکر اس امر کی تائید کرتا ہے کہ ہمارے تمام فرائض منزل جہالت پر تو اچھے ہیں نہ کہ منزل فراست پر، جب برہم کے ساتھ عینیت کا صحیح علم ظاہر ہوتا ہے اور جہالت فنا ہو جاتی ہے تو تمام تصورات دوئی جو انجام دہی افعال کے ساتھ فرض کئے جاتے ہیں وہ ختم ہو جاتے ہیں اور ان کی ذمہ داری بھی ختم ہو جاتی ہے، گیتا کے تیسرے باب کے پہلے شلوک کی تشریح کرتے ہوئے۔ شنکر بعض اپنے شارحوں کی آرا کی تنقید کرتا ہے جن کے نزدیک وجوبی فرائض ترک نہیں ہو سکتے گو صحیح عقل کا حصول ہو جائے۔ وہ جواب میں دھرم شاستر (سمرتی شاستر)

۴۳۸

---

[1] شنکر کی تعبیر گیتا ۶۹/۲
یوگ آشرم ایڈیشن بنارس ۱۹۱۹ء۔

کا حوالہ دیتا ہے اور کہتا ہے کہ محض فرائض کا انجام دینا خواہ ان کا کیسا ہی وجوب ہو، کوئی بڑے نتائج پیدا نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ عدم انجام دہی ایک نفی ہے اور کسی منفی شے سے کوئی مثبت نتائج حاصل نہیں ہو سکتے وجوبی فرائض کی عدم انجام دہی کے برے اثرات ان لوگوں پر ہی پڑ سکتے ہیں جو اپنے تمام افعال ترک نہیں کر چکے ہیں۔ لیکن جنھوں نے صحیح گیان حاصل کر لیا ہے اور نتیجۃً تمام کرموں کو ترک کر دیا ہے وہ ویدوں کے وجوبی احکام اور دائرہ افعال فرائض سے پار ہو جاتے ہیں اور دھرم شاستروں سے بے نیاز ہو جاتے ہیں صرف فرائض کی انجام دہی بذات خود نجات کی طرف لے جانے والی نہیں ہوتی بلکہ وہ تو بتدریج نفس کی پاکیزگی حاصل کرداتی ہے اور اس کی مدد سے صحیح علم ظاہر ہو سکتا ہے جس کے ظاہر ہوتے ہی تمام فرائض ختم ہو جاتے ہیں۔[1] گیتا ۱۸/۶۷ کی تعبیر میں ایک طولانی بحث کرتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی سعی کی ہے کہ تمام فرائض میں کثرت صورت عالم کا مفروضہ پیش نظر ہوتا ہے اور یہ جہالت یا اگیان کی بنا پر ہوتا ہے پس اس رشی کے لیے جس نے برہمہ کا صحیح گیان یا اصلی حقیقت حاصل کر لی ہے اس کے لیے کوئی کرم کرنے کے لیے باقی نہیں رہتے۔ اس لیے صحیح علم کے ساتھ فرائض کی ادائی سے نجات نہیں حاصل ہوتی بلکہ صرف صحیح علم سے گیانی کو کسی قسم کے فرائض انجام دینا نہیں ہیں۔ شنکر کی تفسیر گیتا میں فرض کیا جاتا ہے کہ گیتا کے فلسفیانہ اصول وہی ہیں جو شنکر کے ہیں اس کا طریقۂ تعبیر کتابی فقروں کے تقابل پر اس قدر منحصر نہیں جس قدر کہ اس کی رائے کی تشریح کی معقولیت کی قوت پر مبنی ہے جو اس کے فلسفۂ ویدانت کی رو سے قطعی تسلیم کی گئی ہے اور جس کو وہ گیتا سے متعلق کرتا ہے لیکن اس کتاب میں فلسفۂ گیتا کی تشریح کے متعلق جو رائے اختیار کی گئی ہے وہ شنکر کی تشریح کے سراسر خلاف ہے۔

---

[1] گیتا ۳/۱۔

اس میں بار بار زور دیا گیا ہے کہ عاقل اپنے مقررہ فرائض کو انجام دیتا رہے گو اس کو ایسے فرائض کی انجام دہی سے کچھ بھی حاصل نہ ہو یہاں تک کہ خود دیوتا جیسے کرشن، نہ ان کی کچھ تمنائیں تھیں جن کی تشفی نہ ہوئی ہو نہ کسی قسم کی خواہشیں تھیں نہ جذبات۔ لیکن پھر بھی انھوں نے اپنے پر آپ عائد کیے ہوئے فرائض کو انجام دیا کہ تمام لوگوں کے لیے مثال قایم ہو اور یہ سمجھا جائے کہ عاقل کو بھی مقررہ فرائض انجام دینا چاہیے[1]۔

۴۲۹

آنند گیان نے شنکر کی بھگود گیتا بھاشیہ پر اپنی شرح بھگود گیتا بھاشیہ ویوورن لکھی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس نے گیتا پر ایک دوسری شرح لکھی ہے جو گیتا شیہ کہلاتی ہے۔ شنکر کے بعد تھوڑے عرصے تک شرحوں کا سلسلہ موقوف رہا، یا منا چاریہ ایک نثری شرح کا مصنف وہ اگرچہ وششٹا دوبت وادی ہے لیکن وہ مشہور یا منا نہیں ہے جو رامانج کا استاد تھا اس کی شرح، سدرشن پریس کنجی ورم سے شائع ہوئی ہے، جو بے حد آسان ہے اور صرف گیتا کے نظم کی سادہ تشریح ہے وہ خیال کرتا ہے کہ گیتا کے پہلے چھ باب خود خدا کے صحیح علم کی نوعیت سے بحث کرتے ہیں جن کا منشا عبادت ہے اور دوسرے چھ باب خدا کے صحیح نوعیت سے بحث کرتے ہیں جو عبادت وحمد وتعریف سے حاصل ہو سکتا ہے اور تیسرے چھ باب میں ان ہی مسائل کو دوہرایا گیا ہے تاکہ جو مضامین ان میں ہیں وہ واضح وصاف ہو جائیں۔

رامانج کا استادِ اعظم یامنا ۹۰۶ء میں پیدا ہوا، اس نے گیتا کے مضمون کا خلاصہ چند شعروں میں کیا ہے جو گیتا رتھ سنگرہ کہلاتی ہے اس پر نگمانت مہادیشک نے ایک شرح لکھی ہے جو گیتا رتھ سنگرہ رکشا کہلاتی ہے اس کی شرح وردمنی (۱۲۶۸ء) نے لکھی ہے جو گیتا رتھ سنگرہ دیپکا کہلاتی ہے جو سدرشن پریس کنجورم میں شائع ہوئی ہے۔

---

[1] گیتا ۳/۲۲۔

پرتیکش دیو بیتاچاریہ نے ایک شرح بھگو د گیتا رتھ سنگرہ ٹیکا لکھی ہے اس کا ذکر او فرشت نے کیا ہے۔ یامنا کہتا ہے کہ گیتا کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ نارائن اعلیٰ برہمہ ہے جو صرف پر جوش عقیدت (بھکتی) سے حاصل ہوتا ہے اس کے حصول کے لیے ذات کے فرائض کا صحیح علم اور دنیاوی لذات سے عدم میلان (ویراگیہ) ہے یہ کہا گیا ہے کہ گیتا کے پہلے چھ باب گیان، کرم اور اپنے کو ایشور کا خادم سمجھنے سے اور تمام کام ایشور کے لیے انجام دے کر اور تمام چیزوں سے تعلق چھوڑ کر آتم دھیان (یوگ) کے ذریعے علم ذات کے حصول کا طریقہ بیان کیا گیا ہے۔ نگمانت مہادیشک کہتا ہے کہ کرم تحقیق ذات تک پہنچانے والا ہو سکتا ہے خواہ بالواسطہ گیان کو پیدا کر کے یا بلا واسطہ اپنے آپ پہنچا دے۔ ساتویں باب سے بارھویں باب تک پر جوش عقیدت (بھگتی یوگ) کے حصول کا طریقہ بذریعہ علم و عمل بتلایا گیا ہے اور یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ خدا کی صحیح نوعیت کی تحقیق اسی عقیدت سے حاصل ہو سکتی ہے تیرھویں باب سے اٹھارھویں باب تک پردھان پرش، عالم ظاہر اور اعلیٰ حکمراں کی نوعیت بیان ہوئی ہے اور ان کو کرم۔ گیان اور بھگتی کی نوعیت سے ممیز کیا گیا ہے۔ اس کے بعد یامنا گیتا کے ابواب کے مضامین کو ایک ایک کر کے شمار کراتا ہے، چنانچہ وہ کہتا ہے کہ دوسرے باب میں مستقل عقل (ستھت دھی) والے رشی کی نظرت بیان کی گئی ہے۔ اور آتما کے متعلق یہ علم ہونے سے کہ وہ ازلی ہے اور بے تعلق طریق پر اپنے فرائض کو انجام دینے کی عادت سے ایسا صحیح علم حاصل ہو سکتا ہے تیسرے باب میں کہا گیا کہ انسان کو سماج کے تحفظ (لوک رکشا) کے لیے اپنے فرائض بلا لگاؤ انجام دینا چاہیے اور نتائج اعمال کو خدا پر چھوڑ دینا چاہیے۔ یہ خیال کرتے ہوئے کہ گن افعال کے حقیقی کارکن ہیں اور ان کی انجام دہی پر فخر کرنا فضول ہے چوتھے باب میں نوعیت خدا کا بیان ہے اور یہ کہ کس طرح اپنے افعال پر ایسی نظر ڈالیں کہ وہ فعل نہ معلوم ہوں (بربنائے بے تعلقی) اور مختلف اقسام کے

۴۴۰

فرائض اور علم کی برتری بیان کی گئی ہے۔ پانچویں باب میں فرائض کی راہ کے مختلف انداز اور فوائد اور برھمہ کے محقق کی حالت کی نوعیت بیان کی گئی ہے۔ چھٹے باب میں یوگ کی ریاضت کی نوعیت۔ یوگیوں کی چار اقسام یوگ کے طریقے' یوگ کے کشف کی نوعیت' اور اس کی انتہائی فوقیت کہ خدا سے رفاقت پیدا کراتی ہے۔ مذکور ہے۔ ساتویں باب میں حقیقت خدا' کس طرح ہم سے اس کی فطرت بذریعۂ پرکرتی یا گن مستور ہے کس طرح خدا سے حفاظت کا طالب ہونا چاہئے۔ بھکتوں کی نوعیت اور مختلف اقسام اور حقیقی تعلیم یافتہ کی فضیلت بیان کی گئی ہے۔ آٹھویں باب میں خدا کی ربانی قوت اور اس کی غیر متبدل اور ناقابل تغیر فطرت کی حقیقت کا بیان ہے اور ان لوگوں کے فرائض کا بھی بیان ہے جو خدا سے طالب حفاظت ہوتے ہیں اور صحیح عقل کی نوعیت جاننا چاہتے ہیں۔ نویں باب میں خدا کی شان اور اس کی برتری یہاں تک کہ جب وہ بہ شکل انسان اوتار لیتا ہے اور عقیدت کی رفاقت کی نوعیت کا بیان ہے دسویں باب میں خدا کے اعلی صفات کا لاتعداد شمار اور تمام چیزوں کا اس پر انحصار عقیدت کو پیدا کرنا اس کو بڑھانا بیان کیا گیا ہے۔ گیارھویں باب میں کس طرح خدا کی صحیح فطرت کا ادراک ہو سکتا ہے اور اس کا مظاہرہ کیا جاتا ہے صرف عبادت سے ہی خدا معلوم یا حاصل ہو سکتا ہے بارھویں باب میں عبادت کی فضیلت حصول عقیدت کے طریقے اور مختلف اقسام کی بھگتی کا بیان ہے اور یہ بھی تسلیم کیا گیا ہے کہ محبت کرنے والوں کی محبت سے خدا بے حد خوش ہوتا ہے تیرھویں باب میں جسم کی نوعیت اور تحقیق ذات کے لیے ذات کی پاکیزگی۔ قید کا سبب اور صحیح امتیاز کا ذکر ہے۔ چودھویں باب میں مذکور ہے کہ گنوں کے بندھن سے کس طرح فعل کی نوعیت معین ہوتی ہے گن کس طرح فنا کئے جا سکتے ہیں کہ ہم پر اثر نہ کریں اور کس طرح صرف خدا ہی آتما کی آئندہ تقدیر کی تمام راہوں کی واحد بنیاد ہے۔ پندرھویں باب میں مذکور ہے کہ کس طرح وہ برتر حکمران تمام خالص ذاتوں سے الگ ہے اور ان ذاتوں سے بھی جو غیر ذاتوں سے متلازم ہیں اس

۱۱۴۴

بنا پر کہ وہ ساری وسایر ہے اور اس وجہ سے کہ وہ سب کو پرورش کرنے والا اور حاکم ہے۔ سولھویں باب میں وجودوں کی تقسیم (دیوتائی وجود، اور شیطانی وجود) میں اور مقدس کتابوں کی قابل ترجیح حیثیت ہمارے فرائض کی صحیح نوعیت کے علم کی پکی بنیاد رکھنے کے لیے ذکر ہے ستر ھویں باب میں مذہبی کتب کو غیر مذہبی کتب سے تمیز کرنے کا بیان ہے۔ اٹھارہویں باب میں مذکور ہے کہ خدا کو کس طرح تمام افعال کا فاعل مطلق مانا جائے پاکیزگی کی ضرورت بھی بتلائی گئی ہے۔ اور اپنے افعال کے نتائج کی نوعیت اور رامانا کے مطابق کرم یوگ یا راہ عمل مذہبی ریاضتوں، پاک مقاموں کا سفر، نذرونیاز اور یگیہ پر مشتمل ہے گیان یوگ یا راہِ علم ضبط نفس اور پاکیزگی نفس پر مشتمل ہے۔ بھگتی یوگ یا راہ عبادت ایشور کے دھیان پر مشتمل ہے جس کا فیضان ایشور سے رفاقت کی انتہائی مسرت سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ تین عام راہیں ایک دوسرے کی طرف رہنمائی کرنے والی ہیں تینوں راہیں لازمی طور پر خدا کی عبادت کی ہیں. خواہ ان کو وجوبی سمجھا جائے یا خاص موقع کی بہرحال وہ آتما کی صحیح نوعیت معلوم کرنے میں معاون ہیں جب تحقق ذات سے جہالت تمام تر دور ہو جاتی ہے اور جب انسان خدا کی اعلیٰ تر عقیدت حاصل کر لیتا ہے تو وہ خدا میں لے لیا جاتا ہے

رامانج مشہور و معروف ویشنو استاد اور برہم سوتر کا شارح ۱۰۱۷ء میں پیدا ہوا اس نے توحید بطور خدا پرستی یعنے وسشٹاودیت کے طریقوں کے مطابق گیتا کی شرح لکھی، وینکٹ ناتھ جو ویدانت آچاریہ بھی کہلاتا ہے اس نے اس کتاب کی شرح لکھی جو تاتپریا چندرکا کہلاتی ہے۔ رامانج نے عام طور پر تعبیر کے ان ہی طریقوں کو اختیار کیا ہے جو اس کے استاد یامنا نے اپنے خلاصے میں بیان کئے تھے ذات پات کے فرائض کے حکم کے متعلق رامانج کہتا ہے کہ گیتا میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ہر ایک کو وہ فرائض انجام دینا چاہیے جو ہر ذات کے لیے مقرر کئے گئے ہیں چونکہ شاستر خدا کے احکام

ہیں اور کوئی اس کے احکام کی خلاف ورزی نہیں کر سکتا پس جو فرائض ۴۹۳
دھرم شاستروں میں وجوبی مذکور ہیں وہ تمام افراد کے لیے لازمی ہیں پس
فرائض کو بغیر ان کے پھل کی خواہش کے انجام دینا چاہیے۔ صرف اس لیے کہ
وہ شاستروں کے احکام ہیں البتہ یہ فرائض محض خدا کو خوش کرنے کے
لیے اور اس کی پرستش کی خاطر انجام دیے جاتے ہیں پس ہے نفس تمام ناپاکیوں
سے پاک ہوجاتا ہے اور جب حواس پر قابو حاصل ہوجاتا ہے تو انسان
راہ عقل کے لیے موزوں ہوجاتا ہے۔ انسان اپنی ترقی کی کسی منزل پر بھی
خدا کی عبادت کرنے کے فرض سے باز نہیں رہ سکتا ایسی خدا کی پرستش
سے اس کے وہ تمام گناہ بتدریج دور ہوجاتے ہیں جو لاآغاز زمانے
سے جمع تھے اور وہ پاک اور اہل ہو کر راہ علم کے لائق ہوتا ہے[ل] ۳-۸
کی تعبیر کرتے ہوئے رامانج کہتا ہے کہ راہ فرائض (کرم یوگ) راہ علم
(گیان یوگ) سے برتر ہے۔ راہ فرائض فطرۃً علم ذات کی طرف لے جاتی
ہے پس علم ذات بھی اسی میں شامل ہے۔ راہ علم ہم کو کسی طرف نہیں لیجا سکتی
ہے اس لیے کہ بغیر کام کے کوئی جسم بھی زندہ نہیں رہ سکتا حتیٰ کہ وہ لوگ
جو اپنے کو راہ علم سے وابستہ رکھتے ہیں ان کو بھی وجوبی اور موقتی (نتیہ نیمتک)
فرائض انجام دینا چاہیے اور اس راہ کی ترقی کے ذریعے ایک شخص
محض فرائض کی ادائی سے تحقق ذات حاصل کر سکتا ہے اور جب تک
تحقق ذات (آتما دلوکن) اور اس کے ذریعے نجات حاصل نہ ہوجائے
اس وقت تک فرائض کی پیروی کرتے رہنا چاہیے۔ لیکن انسان کا سب
سے زیادہ اہم فرض یہ ہے کہ اعلیٰ ترین اور پر جوش عقیدت کے ساتھ
خدا سے دلی تعلق رکھے۔

مدھو آچاریہ یا آنند تیرتھ جو تیرھویں صدی کے اول تین ربع میں

ل۔ رامانج کی شرح گیتا ۳/۳ پر اور ۳/۴ بھی دیکھو۔
گجراتی پریس بمبئی ۱۹۰۸ء۔

تھے انھوں نے بھگود گیتا کی شرح لکھی جو گیتا بھاشیہ کہلاتی ہے جس کی شرح جیئے تیرتھ نے پرمیہ دیپکا لکھی اس نے اور ایک کتاب لکھی جس کا مقصد گیتا کے اصل مضامین کا اظہار تھا اس کا نام بھگود گیتا تات پریہ نرنئے ہے اس کی بھی شرح جیئے تیرتھ نے لکھی جو نیائے دیپکا کہلاتی ہے۔
اس نے سارا زور اس پر دیا ہے کہ خدا ہر چیز سے مختلف ہے اور ہمارے اعلیٰ ترین نصب العین کا حصول۔ بذریعۂ عبادت یعنے محبت (بھکتی) اور دلی تعلق (سنیہہ) ہو سکتا ہے۔ وہ اپنی تعبیر کی طویل بحث میں شنکر کے توحیدی نقطۂ نظر کی تردید کرتا ہے۔ چونکہ ہر چیز خدا (ہری) کے ارادے سے مغلوب ہے اس لیے انسان کو چاہئے کہ دنیاوی چیزوں سے کوئی تعلق نہ محسوس کرے۔ تمام لوگ فرائض کو انجام دیں۔ کرشن بھٹ ودیا دھیراج جو مدھو سے چھٹا شاگرد تھا اور جو چودھویں صدی کے اول ربع میں ہوا تھا اس نے گیتا کی ایک شرح لکھی جو گیتا ٹیکا کہلاتی ہے۔
راگھویند سوامی جو سدھیندر یتی کا شاگرد تھا سترھویں صدی میں ہوا ہے۔ اس نے گیتا کی تین کتابیں گیتا ویورتی گیتارتھ سنگرہ اور گیتارتھ ویورن لکھی ہیں۔ گیتا کی شرحیں بہت سے اہل علم نے لکھی ہیں جیسے رامانج آچاریہ، وگیان بھکشو، کیشو بھٹ تابعین نمبارک مذہب (گیتا تتو پرکاشکا کہلاتی ہے) آنجنیے کی (ھنومد بھاشیہ کہلاتی ہے) کلیان بھٹ کی (رسک انجینی کہلاتی ہے) جگد دھر کی (بھگودگیتا پردیپ کہلاتی ہے) جے رام کی (گیتا سارارتھ سنگرہ کہلاتی ہے) بلدیو ودیا بھوشن کی (گیتا بھوشن بھاشیہ) مدھو سودن کی (گوڑارتھ دیپکا) برھانند گری کی، متھرا ناتھ کی (بھگودگیتا پرکاش کہلاتی ہے) دتاتریہ کی (پربودھ چندریکا کہلاتی ہے) رام کرشن، مکند داس، رام نارائن، وشویشور، شنکرآنند شیو دیال، شریدھر سوامی کی (سبودھنی کہلاتی ہے) اور سدانند ویاس کی (بھاؤ پرکاش کہلاتی ہے) اور سوریہ پنڈت کی (پرمارتھ پریا) نیل کنٹھ کی (بھاؤ دیپکا) اور شیو نقطۂ نظر سے راجانک اور رام کنٹھ کی

(سرو تو بھدر کہلاتی ہے) اور گیتا کے عام مضمون پر بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں جیسے ابھنو گیتا اور نرسمہہ ٹھاکر کی بھگود گیتا رتھ سنگرہ' گوکل چندرہ کی بھگود گیتارتھ سار' اور وادی راج کی بھگود گیتا گیتا لکشا بھرن' کیولیا نند سرسوتی کی بھگود گیتا سار' نرہری کی بھگود گیتا سار سنگرہ' وٹھل دکشنت کی بھگود گیتا ھتو نرسنے۔

ان میں اکثر شرحیں یا تو شنکر بھاشیہ کے نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہیں جو دوسری زبان میں ان ہی تصورات کی تکرار ہیں یا وشنو نقطۂ نظر سے جس میں زندگی کے تمام منازل میں انسانوں کے عام فرائض کی گرفت کو پسندیدہ نگاہ سے دیکھا جاتا ہے البتہ کہیں کہیں خدا اور انسانوں سے اس کے تعلق کے بارے میں کچھ اختلاف ہے خیالات یا دلائل کے لحاظ سے ان کی قدر و قیمت بے حد خفیف ہے اس لیے ہمارے موجودہ اغراض کے تحت ان کے تفصیلی بیان کو ترک کر دینا مناسب ہے۔

گیتا اور یوگ

گیتا خواہ کسی نے لکھی ہو لیکن یہ قابل قیاس معلوم ہوتا ہے کہ لکھنے والا یوگ کے اس اصطلاحی مفہوم سے ضرور ناواقف تھا جس کو پتنجلی نے اپنی یوگ سوتر ۱/۱ میں استعمال کیا ہے یعنی (چت ورتی نرودھ) ذہنی احوال کی موقوفی۔ اور میں نے کسی اور جگہ بتلایا ہے کہ اس کے تین مادے ہیں یجر یوگے اور یج' سمادھو یعنی یجر مصدر بمعنی ملانا اور یج مادہ بمعنی موقوفی ذہنی احوال یا یکسوئی اور یج سم یمنے' یعنی یج بمعنی قابو میں کرنا۔ لفظ یوگ گیتا میں بہت سے معنوں میں آیا ہے جو آپس میں غیر مربوط ہیں تاہم ان کے روابط کا معلوم کرنا نا ممکن نہیں ہے

۴۴۴

گیتا میں لفظ یوگ کا ابتدائی مفہوم مصدر یجہ یوگے یا یجُ بمعنے ملانا یا جوڑنا سے مشتق ہوا ہے جس سے منفی طریقے پر مصدر یجُ بمعنی قابو میں کرنا یا روکنا اس کو جس سے وہ ملایا گیا ہو ملانا یا جوڑنا جس سے مراد کسی چیز سے ربط و تعلق پیدا کرنا ہے لیکن اس کا اطلاق کسی دوسری چیز سے قطع تعلق کرنے پر بھی کیا جا سکتا ہے۔ جب کسی قسم کے ذہنی آثار یا عملی تجویز کی سفارش کی گئی ہو تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ وہاں بدھی یوگ استعمال کیا جاتا ہے جس سے صرف یہ مراد ہے کہ انسان ایک خاص قسم کی عقل یا ذہنی آثار سے خود کو گہرے طور پر متلازم کرے اسی طرح جب لفظ کرم یوگ استعمال کیا جاتا ہے تو اس کے صرف یہ معنے ہوتے ہیں کہ خود کو فرائض کی انجام دہی کے لزوم سے متلازم کرے اور یوگ کا لفظ اس طرح بھی استعمال ہوا ہے کہ خود اپنے نفس کو خدا یا ذات (آتما) پر مرتکز کیا جائے۔ یہ صاف ہے کہ تمام مختلف معانی میں غالب مفہوم "ملانا یا جوڑنا" ہے لیکن ایسے ربط و تعلق پیدا کرنے کے معنے دوسری طرف سے قطع تعلق پیدا کرنے کے بھی ہوسکتے ہیں اور اساسی و ناگزیر قطع تعلق جو مراد لیا جاتا ہے وہ تمام لذات اور اعمال کے نتائج (پھل نیاگ) کی خواہشات سے بے تعلقی ہے۔ اس وجہ سے ایسی مثالیں کم نہیں ہیں جہاں یوگ سے مراد اعمال کے نتائج کی خواہشات کی موقوفی کے لیے گئے ہوں پس گیتا ۶/۲ میں کہا گیا ہے "جس کو فنا یا موقوفی (اعمال کے نتائج کی خواہشات کی) کہا جاتا ہے اس سے تم کو واقف ہونا چاہیئے، اے پانڈو کہ وہ یوگ ہے اور خواہشات کو ترک کئے بغیر وہ یوگی نہیں ہوسکتا"[1]۔ اس کا سبب کہ کیوں خواہشات کی فنا کے سلبی تصویر کو بطور یوگ خیال کرنا چاہیے۔ یہ ہے کہ بغیر ترک

---

[1] بھگوت گیتا چھٹا ادھیائے دوسرے اشلوک کی شنکر کی شرح اور اس کی سریدھر کی شرح ادارت یوگ آشرم ۱۹۱۹ء۔

خواہشات کسی قسم کا اعلیٰ اتحاد ممکن نہیں ہے لیکن ابتدائی منازل میں خواہشات کے نتائج کے ایسے قطع تعلق کو بھی (جس کے معنے ایک لحاظ سے سم یمن یا ضبط نفس ہے) فرائض کی انجام دہی سے تکمیل تک پہنچانا چاہیے۔ اور صرف اعلیٰ منازل میں جب کہ ایک شخص یوگ (یوگا رو ڈھ) میں قایم ہوجائے تو اس کے لیے دھیان کے سکون (شم) کی سفارش کی جائے گی۔ جب تک کوئی شخص اپنے تمام حسی معروضات اور اعمال کے تعلق کو مغلوب کرنے اور افعال کے نتائج کی تمام خواہشوں کو ترک کرنے میں کامیاب نہ ہوجائے اس وقت تک قایم نہیں ہو سکتا۔ فرائض کی انجام دہی کے وقت ہمیشہ اپنے من کو لذت والم کی تمام محرکات سے پاک رکھنے کی کوشش سے ہم بتدریج اس کو ایسی سطح تک بلند کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں جہاں اس کو خود غرضی لذت اور لطف اندوزی کے محرکات سے باز رکھنا ہمارے لیے فطری ہو جاتا ہے اس منزل پر کہہ سکتے ہیں کہ وہ یوگ میں قایم یا یوگارو ڈھ ہو گیا ہے اس سے فطرۃً اعلیٰ تر اور ادنیٰ تر یا حقیقی و غیر حقیقی ذات کے درمیان تضاد شامل معلوم ہوتا ہے کیونکہ جب ادنیٰ ذات کا رجحان دور اندیشی اور علم امراض اور لذت و خود غرضی کے محرکات کے متعلق ہوتا ہے تب بھی اس کے اندر ایک اعلیٰ معیار ہوتا ہے جو اس کو بلند کرنے والا ہوتا ہے، انسان خود اپنا دوست بھی ہے اور دشمن بھی اگر وہ اپنے طبعی میلانات اور حسی لطف اندوزی کی تحریصوں کی طرف مائل ہوتا ہے تو وہ برائی کے راستے پر جاتا ہے اور خود اپنے اعلیٰ اغراض کا دشمن ہو جاتا ہے حالانکہ یہ اس کا واضح فرض ہے کہ خود کو بلند کرے۔ ایسی کوشش کرے کہ کہیں ڈوب نہ جائے بلکہ خود کو تمام حسی لذتوں سے بے تعلقی کی بلند سطح پر پہنچائے یہ ثنویت کا تصور جو دوست اور دشمن فاتح و مفتوح بلند کرنے والی قوت اور پستی کی طرف مائل کرانے والی قوت میں پایا جاتا ہے وہ فطرۃً ایک اعلیٰ تر ذات (پرماتما) اور ایک ادنیٰ ذات (آتما) کے فرق پر مشتمل ہے

اور جب اعلیٰ ذات ادنیٰ ذات کو مفتوح کرتی ہے تو اسی وقت یہ ذات خود کی دوست ہوتی ہے اور وہ شخص جو اپنے جذبات اور ذاتی تعلقات کو فتح کرنے سے قاصر رہتا ہے وہی اپنی ذات کو اپنا دشمن بنا لیتا ہے بہر حال یہ ظاہر ہے کہ ادنیٰ ذات جو برائی کی پستی کی جانب مائل ہے تاہم بلند ہونے کی قوت اپنے اندر جبلی طور پر پوشیدہ رکھتی ہے ذات کو بلند کرنے کی قوت کہیں باہر نہیں ہے بلکہ اپنی ذات میں ہی قائم ہے اور گیتا اپنے اس حکم پر زور دیتی ہے تجھ کو چاہئے کہ خود کو بلند کرے نہ کہ پستی میں اپنے کو غرق کر دے اس لیے کہ ذات خود اپنی دوست اور خود ہی اپنی دشمن ہے۔[1]

اور جب ذات اپنے ادنی امیلانات کو فتح کر لیتی ہے اور بلند سطح پر اٹھ جاتی ہے تو اسی وقت وہ اعلیٰ تر ذات (پرم آتما) سے ربط و تعلق پیدا کرتی ہے اور یہ اعلیٰ تر ذات ہمیشہ بلندی کے نصب العین کے طور پر باقی رہتی ہے پس ذات میں یوگ کی فعلیت ایک طرف تو اس کوشش پر مشتمل ہے جس کی وجہ سے یوگی خود کو بے تعلق کر لیتا ہے ان جسمی الفتوں سے جن کی جانب وہ بالطبع راغب تھا دوسری طرف ان کوششوں پر جن سے وہ بلند ہونے کی سعی کرتا ہے اور اعلیٰ ذات سے ربط و تعلق پیدا کرتا ہے۔ پہلی منزل پر ایک انسان اپنے فرائض کو شاستروں کے احکام کے موافق انجام دیتا ہے پھر وہ ان فرائض کو انجام دیتا ہے کہ خود غرضی و لطف اندوزی کے تمام محرکات سے خود کو الگ کر لے۔ دوسری منزل میں وہ ادنیٰ محرکات کے مغلوب کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے اور اعلیٰ ذات سے متحد ہو جاتا ہے۔ لیکن اس منزل پر بھی وہ اپنے فرائض کو محض فرائض کی خاطر انجام دے سکتا ہے یا وہ خود کو خاص توجہ کے دھیان اور اعلیٰ تر ذات یا خدا کے ساتھ اتحاد

[1] گیتا ٦/٥ ۔

کے لیے خود کو وابستہ کرسکتا ہے پس گیتا میں کہا گیا ہے کہ وہ شخص جس نے خود کو فتح کرلیا ہے اور اپنی ذات کے ساتھ شانتی میں ہے وہی پرماتما سے ربط رکھتا ہے اور ایسا ہی شخص حقیقی فلسفی ہے کیونکہ وہ نہ صرف صداقتوں سے آگاہ ہوتا ہے بلکہ ایسی صداقت کے راست و جدانی ادراک اور باطنی تحقیق سے مسرور رہتا ہے وہ خود کہیں ڈگمگاتا نہیں اور اپنے حواس کو مغلوب کرلینے سے وہ سونے اور پتھر کو ایک نگاہ سے دیکھتا ہے وہ دوستوں اور دشمنوں کے ساتھ یکساں برتاؤ کرتا ہے نیک و بد کے ساتھ یکساں سلوک کرتا ہے اس کا (پرماتما کے ساتھ) اتحاد ہے اور وہی یوگی کہلاتا ہے[۱] یہ واقعہ کہ لفظ یوگی کی اصل یج بمعنی ملانا ہے یہ تو ان مختلف فقروں سے صاف معلوم ہوتا ہے جہاں فعل یج اس سلسلے میں استعمال ہوا ہے[۲]

گیتا ایسے یوگی کو نصیحت کرتی ہے جو دھیان کے اتحاد کے ساتھ خود کو پرماتما سے ملانا چاہتا ہے تاکہ وہ تنہائی کی زندگی بسر کرے جسم و نفس کو قابو میں رکھے نہ کسی چیز کی خواہش کرے اور نہ کوئی چیز قبول کرے[۳] یوگی کو چاہئے ایک پاک و صاف

---

[۱] - یکت اِتی اُچیتے یوگی سم لوشٹاشما کانچنہ - ۶ - ۸ - بہرحال اس کو شنکر دو مستقل فقروں میں تقسیم کرتا ہے - اور شریدھر بھی ایک بالکل مختلف تشریح یوگارودھ حالت کی کرتا ہے اور اس کا یقین ہے کہ یکت سے مراد یوگارودھ ہے میری رائے میں یہ غیر منصفانہ ہے میری تعبیر ان دونوں سے زیادہ سادہ اور راست ہے جو ۶/۷، ۶/۱۰ کے سیاق عبارت سے مبنی برانصاف ہوسکتی ہے۔

[۲] :- .... ۶/۱۰ -

:- .... ۶/۱۲ -

:- .... ۶/۱۴ -

:- .... ۶/۱۵ وغیرہ

[۳] :- ایکاکی یت چت تاتما نرا شیر اپری گرہ - ۶ - ۱۰ - لفظ آتما یت چت آتما میں شنکر، شریدھر اور دوسروں کے نزدیک جسم (دیہہ) کے معنے میں استعمال ہوا ہے۔

وہموار جگہ پر بیٹھے، اور اپنی نشست پر قائم ہونے کے لیے کش گھاس زمین پر بچھائے اس پر چیتے کی کھال ڈالے اس پر نرم سنئی کا کپڑا بچھائے اپنے خیالات، حواس، حرکات کو قابو میں لائے اور اپنے من کو خدا کی طرف یکسو کر دے۔ اور خود کو اتحاد میں ملا لے اور اس طرح اپنے آپ کو پاک کرے[لہ]۔ یوگی نہ بہت زیادہ کھائے نہ کم۔ نہ کم سوئے نہ زیادہ، بلکہ زندگی کی ایک درمیانی راہ اختیار کرے اور افراط و تفریط سے بچے، افراط و تفریط سے بچنے کا یہ طریقہ اس طریقے سے بالکل مختلف ہے جس کو پتنجلی نے نصیحت کے طور پر پیش کیا ہے۔ پتنجلی کا نصاب یوگ ایک ایسا طریقہ بتلاتا ہے جس سے کہ بتدریج یوگی ایسی زندگی بسر کرنے کا عادی ہو جائے جس میں وہ بالآخر کھانے پینے، نفس و جسم کے تمام حرکات کو چھوڑ دے۔ یوگی کا مقصد اپنے من کو یکسو کرنے سے یہ ہے کہ آخر کار نفس کو فنا کیا جائے۔ پتنجلی کے مطابق یوگی کی ترقی کے پیش نظر صرف ایک مقصد ہے۔ یعنے نفس کی تمام حرکات کو روکنا (چت ورتی نرودھ) اور چونکہ ایسی آخری فنا اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ جسم کے تمام حرکات موقوف نہ ہوں اور خواہشات اور جذبات دور نہ ہوں صرف اس لیے نہیں کہ نفس مختلف چیزوں کی طرف اڑتا ہے بلکہ اس لیے کہ ان کے حصول کے لیے جسمانی حرکات لازمی ہوں گی جس سے پھر نفس بے چین ہوگا، پس یوگی کو چاہیے کہ جسم و نفس کی حرکات کو قابو میں رکھنے کی دوگونہ مشق کرے۔ وہ خود کھانے پینے کی ضرورت سے بے پروا ہونے کی عادت کرلے تمام طرح کی سختی، آب و ہوا کی تکالیف گرمی، سردی کی اذیت برداشت کرنے کا عادی ہو جائے اور آخر میں تمام اقسام کی جسمانی

لہ۔ شنکر اور شریدھر دونوں (تنتر) کو آسن کی صفت کہتے ہیں ایسی صفت آسن کی نہ صرف فضول ہے بلکہ ایکا گرم کو بعد معروض کے چھوڑ دے گی۔ فعل "یونجیات" کے لغوی معنے "لانا چاہیے" جس کی تعبیر شریدھر نے کی ہے "مشق کرنا چاہیے" بغیر کسی صداقت کے ہے (۶ ۔ ۱۲)۔

حرکات کو روکنے کی تیاری کرے۔ اور یہ صرف اس وقت ممکن ہے کہ سانس لینے اور سانس چھوڑنے کو بالکل قابو میں کرے اس مشق کا نام پرانایام ہے سانس نہ صرف چند گھنٹوں کے لیے یا کچھ دنوں تک قابو میں ہونی چاہیے۔ بلکہ مہینوں و برسوں تک مطلق قابو میں رکھنے کی مشق چاہیے۔ اخلاقی بلندی اسے اعلےٰ یوگ میں اس لیے لازمی ہے کہ جب تک تمام خواہش و جذبہ و حرکت جسم و نفس پورے طور پر ختم نہ ہو جائے من کو کلی طور پر روکا نہیں جاسکتا بہر حال یوگی کو چاہیے کہ نہ صرف ان تمام اضطراب کے وجوہ کو ترک کردے جو جسم اور حرکت کی طرف لے جانے والے ہیں۔ بلکہ ایسی مشق کرے کہ نفس لطیف تر چیزوں پر یکسو ہو کر دھیان کرے تاکہ نفس کی تحت الشعوری قوتیں بھی فنا ہو جائیں۔ پس ایک طرف تو نفس کو بھوکا رکھا جائے اس توجہ کے ساتھ کہ کوئی جدید حسی مواد جدید تصورات، ادراک، افکار، خیالات یا جذبات اس کے سامنے پیش نہ کیے جائیں اور دوسری طرف ایسی کارروائی کرنا چاہیے کہ نفس یکسو ہوسکے جس کے باعث گذشتہ کا سمجھا بوجھا ہوا سب کچھ فنا ہو جائے جو تحت الشعور کا اب تک ذخیرہ بنا ہوا تھا نفس کو اس طرح دونوں طرف سے دبانے سے وہ خالی ہو کر فنا ہو جاتا ہے۔ پتنجلی کے یوگ کا معیار مطلق انتہا پسندی کا ہے جو جسم و نفس کے تمام افعال کی مکمل موقوفی پر مشتمل ہے۔

اس کے برعکس گیتا درمیانی تجویز معتدل کھانا، پینا، سونا، جسمانی حرکات، اور عام فعلیت کا سنہری درمیانی راستہ تجویز کرتی ہے گیتا کے نزدیک یوگی کا مقصد نفس کو بالکل فنا کرنا نہیں ہے بلکہ نفس یا ادنےٰ ذات کو اعلےٰ ذات یا خدا سے ملانا ہے۔ اس یوگی کے لیے جو دھیان کی مشق کرتا ہے گیتا طرز نشست میں پختگی حاصل کرنے کے لیے نصیحت کرتی ہے چنانچہ وہ کہتی ہے کہ یوگی اپنے جسم، سر، کندھوں کو سیدھا رکھے اور اپنی نشست میں قائم اور غیر متحرک ہو کر کسی طرف نہ دیکھے اور آنکھوں کو اپنی ناک کی نوک پر جمائے۔ بے شک گیتا سانس کو قابو میں

کرنے کے عمل یا پرانایام سے بھی واقف ہے لیکن تعجب ہے کہ وہ دھیان یوگ کے چھٹے باب میں اس کا ذکر نہیں کرتی جہاں تمام باب کی مشق اور یوگی کے کردار کے لیے وقف کیا گیا ہے البتہ پانچویں باب ۵-۲۷ میں کہا گیا ہے کہ تمام حسی حرکات اور زندگی کے حرکات کا قابو میں رکھنا (پران کرمانی) ضبط نفس کی آگ پر چڑھاوے کے مانند ہے۔ اسی باب کی دو معنی بند بیت ۵/۲۹، ۳۰ میں کہا گیا ہے کہ بعض یوگ پران کا چڑھاوا اپان کو اور اپان کا پران کو پیش کرتے ہیں اس طرح سانس لینے اور سانس چھوڑنے کی حرکت کو روکتے ہیں اور پرانایام کو انجام دیتے ہیں لیکن دوسرے لوگ ایسے ہیں جو کم غذا کھاتے ہوئے پران کا چڑھاوا پران کو پیش کرتے ہیں۔ ان اشخاص کی جانب سے ایسے افعال کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ مختلف اقسام کے مذہبی کرم یا یگیہ ہیں۔ اور جو لوگ ان کو انجام دیتے ہیں وہ یگیہ ودھ کہلاتے ہیں (وہ لوگ جو یگیہ کے علم سے واقف ہیں) نہ کہ یوگی۔ یہ سمجھنا دشوار ہے کہ پران کا پران کو یا پران کا اپان کو چڑھاوا دینے کے حقیقی معنی کیا ہیں۔ شنکر، شریدھر اور دوسروں کی تعبیریں اس معاملے میں ہماری بہت کم مدد کرتی ہیں۔ وہ ہم کو یہ نہیں بتلاتے کہ یہ کیوں یگیہ کہلائے نہ یہ کہ کس طرح پران کا چڑھاوا پران کو دیا جائے۔ اور نہ وہ جہہ وتی (چڑھاوا پیش کرنا) کا کوئی مرادف لفظ استعمال کرنے کی کوشش کرتے ہیں بہر حال مجھے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایسے دھیانوں (پرتیک اُپاسنا) کے رموزی قائم مقام کی طرف اشارہ ہے جو یگیہ کی عوض کے طور پر استعمال کئے گئے ہیں جن کا اپنشدوں میں ذکر آیا ہے مثلاً میتری اپنشد ۶/۹ میں کہا گیا ہے کہ انہکار کے طور پر برہمہ کا دھیان کرنا چاہئے اور اس سلسلے میں آگ کو پانچ وایو کے چڑھاوے پرانایہ، سواہا، اپانا۔ سواہا وغیرہ منتروں کے ذریعے پیش کرنے کی سفارش کی گئی ہے۔ یہ غور کرنا آسان ہے کہ ترقی کے مابعدی عمل میں آگ کو حقیقی نذر ونیاز پیش کرنے کی بجائے سانس کو قابو میں رکھنے کا عمل جاری کیا گیا

۴۴۹

جو اب تک یگیہ میں چڑھاوے پیش کرنے کی قدیم اصطلاح کے طور پر ہے اگر یہ تعبیر قبول کی جائے تو اس سے ظاہر ہو گا کہ کس طرح حبس دم کے اعمال بہت سی صورتوں میں ویدک نمونے کے دھیان کے قائم مقام سے متمم ہو گئے[1] حبس دم کے اعمال کی ترقی بہ تعلق قائم مقام دھیان ہرگز غیر فطری نہیں معلوم ہوتی اور درحقیقت اسے قائم مقام دھیانوں کے سلسلے میں پرانایام کی مشق کو متیری اپنشد ۶، ۱۸ میں صاف طور پر بیان کیا گیا ہے۔ سانس لینے اور چھوڑنے کی مشق کے بارے میں یہ معلوم تھا کہ وہ ساری جسمانی حرارت کی علت ہے جس میں ہضمی اعمال کی حرارت بھی شامل ہے اور کرشن جی نے گیتا کے پندرھویں باب کے چودھویں شلوک میں کہا ہے "آگ کے طور پر میں جانداروں کے جسم میں رہتا ہوں اور پران ایان سے متلازم ہو کر میں چار قسم کے کھانے پینے کو ہضم کرتا ہوں" بہرحال گیتا کا مصنف بخوبی واقف معلوم ہوتا ہے کہ پران اور اپان سانس جو ناک سے گزرتی ہیں ان کو مناسب توازن میں رکھا جا سکتا ہے یا پران والوں کو دونوں آنکھوں کی بھنوؤں کے درمیان یا پیشانی (مورذھنی) میں دھیان کے لیے جمایا جا سکتا ہے[2] یہ کہنا دشوار ہے کہ سر میں یا بھنوؤں کے درمیان پران کو رکھنے کے کیا معنے ہیں۔ البتہ ایک اعتقاد اتھروشیرس اپنشد اور اتھروشکھا اپنشد میں معلوم ہوتا ہے کہ پران کو اوپر چلایا جا سکتا

---

[1] ہندو تصوف مصنفہ ایس این داس گپتا۔ شکاگو ۱۹۲۷ء صفحات ۱۸ تا ۲۰۔

[2] .... ۵، ۲۷

فقرہ ۲۸۔ کرتو کو شنکر نے بلاتشریح چھوڑ دیا۔ شریدھر اس کی تشریح کرتا ہے "پران اور اپان کی حرکت کو موقوف کر کے" بہرحال یہ کہنا دشوار ہے کہ پران وایو کو دھیان کرنے کے لیے دو بھنوؤں کے درمیان مرتکز کرنے کے واقعی کیا معنے ہیں نہ تو شنکر اور نہ شریدھر اس موقع پر ہماری کوئی امداد کرتے ہیں۔ ۸، ۱۲ میں مورذھنی کی تشریح شریدھر نے کی ہے "دونوں بھنوؤں کے درمیان"

ہے یا یہ کہ ایسا پران جو دماغ میں ہو اس کی حفاظت کر سکتا ہے[1]۔ منو بھی کہتا ہے کہ نوجوانوں کے پران اوپر کی طرف امنڈ آتے ہیں جب بوڑھے لوگ ان کے قریب پہنچتے ہیں خواہ کچھ ہی معنے ہوں یہ تو یقینی ہے کہ پران اور اپان کو متوازن رکھنا اور پران کو سر میں دھیان کی لے جانا یا بھنووں کے درمیان جمانا کسی طرح بھی پتنجلی کے فقرے نہیں ہیں جو یوگ کا مصنف ہے۔

یوگی کا راستہ بیان کرتے ہوئے گیتا کے چھٹے باب میں نصیحت کی گئی ہے کہ یوگی برہم چاری کی سخت زندگی بسر کرے، اپنے دل کو دنیاوی مقاصد سے ہٹا دے اور صرف خدا کا دھیان کرے، اپنے تمام افعال اس کی جانب منسوب کرے اور اس سے اتحاد میں رہنے کی کوشش کرے (یکت آسیت) اس سے اس کی روح کو سکون ہوگا جس سے وہ اپنی انفرادیت کو خدا میں گم کردے گا اور فنا پذیری ذات کے آنند میں خدا میں قائم ہو جائے گا[2]۔ یوگی (خدا) سے واصل اس وقت کہلاتا ہے جب

---

[1] اتھرو شیرس ۶-۲-۱ اور تھرو شکھا ۱۔

[2] ۱۵/۶

گیتا شانتی اور نروان کے الفاظ اس لیے استعمال کرتی ہے کہ ایک شخص کے آنند کا اظہار ہو جو خدا میں رہتا ہے یہ الفاظ اور خاص کر لفظ نروان بدھ مت میں خاص اہمیت رکھتا ہے لیکن گیتا بودھوں کے مفہوم سے بالکل ناواقف ہے پس میں نے لفظ نروان کا ترجمہ "فنا پذیری ذات کا آنند" کیا ہے اولاً اس لفظ کا مفہوم روشنی کو بجھانا تھا یہی راست بودھی مفہوم ہے جس سے مراد اسکندھوں کی کامل فنا ہے لیکن لفظ نروان قدیم زمانے سے استعمال ہو رہا ہے جس کا مفہوم "تکالیف سے چھٹکارا" پانا ہے اور "طمانیت" ہے پس مہابھارت جس سے گیتا اور نیائے متلازم ہے اسی معنے میں ۳-۱۲۸-۳ میں اس لفظ کو استعمال کرتی ہے۔ اور پھر مہابھارت ۱۲-۱۵۰-۱۱ اور ۱۹۰-۱۲ میں نروان کو اعلےٰ ترین آنند (پرم سکھم) بیان کیا گیا ہے اور یہ لفظ شانتی یا امن سے بھی متلازم ہے جیسا کہ اوپر کا فقرہ ہے۔ شانتم نروان پرمام مہابھارت ۶-۱۰۴۹ میں۔ اور ایک مقام پر اس کو برہم کی اعلیٰ ترین حالت کہا گیا ہے (پرمم برہمہ) مہابھارت ۱۲-۱۳۲۳۹۔

وہ اپنے من کو اپنی ہی اعلیٰ تر ذات پر مرتکز کرے۔ اور تمام خواہشات سے بالکل بے تعلق ہو۔ وہ ایسے اتحاد کی طرف اپنی کوششوں سے نفس کو تمام دوسری چیزوں سے دور رکھتا ہے اور خود اپنی ذات کا مشاہدہ اپنے اندر کرکے سکون اور قناعت میں مگن رہتا ہے۔ اس اعلیٰ حالت میں یوگی کامل آنند سے لطف اندوز ہوتا ہے اپنی خالص عقل سے تمام حسی لذات کو ترک کرکے اور اس طرح خدا میں قائم ہونے کے بعد وہ پھر کبھی خدا سے جدا نہیں کیا جاتا ایسا یوگی اپنی تمام خواہشات کو بھول جاتا ہے۔ اور اپنے من کے ذریعے تمام اپنے حواس کو قابو میں رکھتا ہے اور جب کبھی خود اس کا من مختلف چیزوں کی طرف دوڑنا چاہتا ہے تو وہ اس کو قابو میں رکھنے اور اس کو خود اپنی آتما پر مرتکز کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اطمینان سے اپنے من کو آتما میں قائم کرکے وہ تمام قسم کے خیالات سے بچنے کی کوشش کرتا ہے اور بتدریج حسی الفت و کشش سے خود کو دور رکھنے کا عادی بنا لیتا ہے اس منزل اتحاد پر یوگی محسوس کرتا ہے کہ اس نے اپنا اعلیٰ مقصد پالیا۔ لہٰذا بڑے بڑے دنیاوی آلام بھی اس کو ذرا بھی متاثر نہیں کرسکتے۔ چنانچہ یوگ کی تعریف بعض وقت یہ کی جاتی ہے کہ وہ تمام آلام کے ساتھ تلازم کے امکان کی نفی ہے[1]۔ ایک شخص ایسی حالت مستقل مزاجی اور خود اعتمادی کی کوششوں سے حاصل کرسکتا ہے اور ابتدائی ناکامی سے مایوس نہیں ہوتا جب کوئی یوگی ایسا اتحاد خدا یا اپنی ذات سے کرلیتا ہے تو وہ چراغ کی بے حرکت لَو کی طرح ہوتا ہے جو ایک خاموش جگہ رکھا ہوا ہو اور جو تمام تسخیروں سے غیر مضطر اور تمام جذبوں سے غیر متاثر رہتا ہے[2]۔ وہ یوگی جس نے اعلیٰ حالت اتحاد اپنی ذات سے یا خدا سے حاصل کرلی ہے وہ برھمہ کے ساتھ ربط پیدا کرلیتا ہے یا برھمہ کا درجہ حاصل کرلیتا ہے اور بہت زور دے کر کہا جاتا ہے کہ وہ بخود خوشی سے معمور

---

[1] - چھٹا۔ ۲۳۔
[2] - چھٹا۔ ۱۹۔

ہو جاتا ہے۔ خدا کے ساتھ متحد ہو جانے سے وہ تمام اشیا میں اپنا ہی ادراک کرتا ہے اور تمام چیزوں کو اپنے من میں دیکھتا ہے۔ کیونکہ خدا کے ساتھ ایک ہو جانے سے وہ ایک طریقے سے وہ خدا کے ساتھ بالکل مل جاتا ہے۔ وہ تمام چیزوں کو خدا میں اور خدا کو تمام چیزوں میں دیکھتا ہے تاہم یہ محض مجرد وحدت الوجودیہ نہیں ہے جو یہاں ظاہر کی گئی ہے اس لئے کہ ایسی رائے گیتا کے اصلی اصول کے قطعی خلاف ہے جو متعدد بار مختلف عبادتوں میں دہرائی گئی ہے۔ یہ ایسی رمزی حالت ہے جس میں ایک طرف تو یوگی خدا سے کامل اتحاد حاصل کر کے اپنے کو اس کے عین مطابق پاتا ہے دوسری طرف وہ دنیا کی چیزوں سے بے تعلق نہیں ہو جاتا، وہ ان کا ایسا ہی خیال رکھتا ہے جیسا کہ اپنی ذات کا وہ اپنی خوشی کو دوسروں کی خوشی پر ترجیح نہیں دیتا نہ وہ اپنی مصیبت و تکلیف کو دوسروں سے زیادہ یا دوسروں کے مقابل زیادہ قابل انسداد سمجھتا ہے وہ خدا سے واصل ہو کر اس کو اپنا آقا سمجھتا ہے جس کی وہ پرستش کرتا ہے کہ وہی رب اعلیٰ ہے جو تمام چیزوں پر ساری و ساری ہو کر ان کو تھامے ہوئے ہے۔ خدا سے واصل ہو کر یوگی اپنی ادنےٰ اور چھوٹی ذات سے ماورا ہو جاتا ہے اور اپنی اعلیٰ ذات کو نہ صرف اپنی برترین کوششوں کے اعلیٰ نصب العین کے طور پر بلکہ تمام حقایق کی اعلیٰ حقیقت کے طور پر خدا میں پاتا ہے یوگی جذبہ و خواہش کی اپنی ادنےٰ ذات کو اپنے آپ سے بے تعلق کر لیتا ہے تو وہ خود کو اعلیٰ عالم کی طرف بلند کرتا ہے جہاں امتیاز من و تو ختم ہو جاتا ہے۔ فرد کی دلچسپی اپنے شخصی تعینات کو کھو بیٹھتی ہے ہی بڑھ کر عالمگیر ہو جاتی ہے اور تمام جانداروں کے اغراض کے ساتھ ایک ہو جاتی ہے۔ اس نقطۂ نظر سے بعض وقت یوگ کو گیتا میں نقطۂ نظر مساوات (سمتوم) کہا گیا ہے۔[1]

لفظ یوگ کا گیتا میں کوئی معین و اصطلاحی مفہوم نہیں ہے جیسا کہ پتنجلی

[1] سمتوم یوگ اچیہ۔ بتے ۲/۴۸۔

یوگ سوتر میں ہے کوئی ایک تعریف یوگ کی نہیں کی گئی ہے بلکہ بہت سی ہیں یس یوگ کرم یوگ کے معنے میں استعمال ہوا ہے یا کام کرنے کا فرض ۵-۱ میں بتلایا گیا ہے۔ ۲/۳ میں اس کو سانکھیہ کی راہ یا راہ علم سے ممیز کیا گیا ہے ۳-۳ میں لفظ کرم یوگ بطور یوگیوں کی راہ کے آیا ہے اور اس کا حوالہ ۳/۷، ۵/۲، ۱۳/۲۴ میں دیا گیا ہے اور بدھی یوگ کا لفظ کم از کم تین بار ۲/۴۹، ۱۰/۱۰، ۱۳/۵۷ میں استعمال کیا گیا ہے اور ایک بار بھگتی یوگ ۱۴/۲۶ میں استعمال ہوا ہے۔ یوگ کے ایک معنے جو تمام ان مختلف عبارتوں میں موزوں ہیں "تلازم" ہے یہ پہلے ہی کہا جا چکا ہے کہ اس لفظ کے یہ ابتدائی معنے ہی گیتا کے یوگ کا مرکزی تصور ہے۔ گیتا کی اصلی تعلیم ایک یہ بھی ہے کہ فرائض کو انجام دینا ضروری ہے اور ان کی ادائی کی وجوبیت کو ہی گیتا میں کرم یوگ کہا جاتا ہے اگر ان کو خود غرضی یا نفع یا لذت کی بنا پر کیا جائے تو وہ اعلیٰ غایت کی طرف نہیں لے جاتے۔ پس یہ نصیحت کی گئی ہے کہ ان کو نفع یا تحریک لذت کے بغیر انجام دیا جاوے۔ وہ موزوں طریقہ کہ انسان ان فرائض کو انجام بھی دے اور خود کو اس کے اچھے برے نتائج لذت والم، تعریف و مذمت سے پاک رکھے جو خود اس کے افعال سے پیدا ہوتے ہیں یہ ہے کہ ان کے پھلوں کی تمام خواہشات سے خود کو بے تعلق رکھے تمام پھلوں کی خواہشات سے اپنے کو بے لاگ رکھنا ہی ادائی فرائض کا حقیقی فن (کوشل) ہے کیونکہ اسی طریقے سے انسان خدا کے اتحاد یا اپنی اعلیٰ ذات کے ربط کے لائق ہوتا ہے، غرض یہاں پر یوگ سے مراد ادائی فرض کا ایک فن ہے (یوگہ کرمَ سو کوشلمَ۔ دوم ۵۰)۔ ادائی فرائض کا فن یعنے وہ فن جس میں انسان خود کو بے تعلق رکھتا ہے اس کو یوگ نہیں کہا جا سکتا اس کو یوگ شاید اس بنا پر کہا گیا ہے کہ وہ حقیقی یوگ یا اتحاد خدا کی تحصیل کا لازمی پیش خیمہ ہے پس یہ واضح ہے کہ یوگ کا بتدریج اعلیٰ سے اعلیٰ تر معنوں کی طرف ارتقا ہوتا گیا ہے جو اپنے اصلی ابتدائی معنے "تلازم" پر منحصر ہے۔

۴۵۲

اس سلسلے میں یہ غور کرنا اہم ہے کہ پرانایام کا عمل جو پتنجلی یوگ میں لازم ہے یہاں لازمی نہیں خواہ کرم یوگ ہو یا بدھی یوگ ہو یا خدا سے

اعلیٰ ربط کا یوگ ہو۔ یہ بیان کر دیا گیا ہے کہ پرانایام کا حوالہ بعض قسم کے دھیان کے قائم مقام میں ملتا ہے جو گیتا کے اصلی یوگ کے تصور سے کوئی واسطہ نہیں رکھتا۔ لفظ سمادھی گیتا میں اسم کے طور پر تین بار استعمال ہوا ہے ۲-۴۴، ۵۳ اور ۵۴ میں اور تین بار فعل کے طور پر استعمال ہوا ہے ۶-۷، ۱۲-۹، ۱۷-۲ میں لیکن فعل کی صورتیں پتنجلی کے اصطلاحی مفہوم میں استعمال نہیں ہوئی ہیں بلکہ سم + آ + دھا کے بسیط اصل معنی ہیں یعنی "دینا" یا "رکھنا" (ارپن یا استھاپن) دو صورتوں (۲-۴۴ اور ۵۳) میں لفظ سمادھی بطور اسم آیا ہے شنکر اور شریدھر دونوں نے اس کی تعبیر یہ کی ہے کہ اس کا مفہوم وہ چیز ہے جس میں نفس رکھا جائے یا جس کا رخ وصل خدا کی طرف کیا جائے[۱] مصنف گیتا انسان کی اخلاقی کشمکش سے بخوبی آگاہ ہے اور خیال کرتا ہے کہ اپنی اعلیٰ تر ذات کے ساتھ ربط و تعلق پیدا کرنے کی کوششوں سے ہی ہم اپنے جذبات اور کرموں کے پھلوں کی خواہشات اور چھوٹی چھوٹی خود غرضیوں کی ترجیحوں سے ماورا ہو سکتے ہیں۔ جب ایک دفعہ انسان اپنی اعلیٰ ذات سے ربط حاصل کر لیتا ہے تو وہ خدا سے واصل ہو جاتا ہے، وہ انسان کے بارے میں وسیع تر بصیرت کا اظہار کرتا ہے فطرت میں انسان کا مقام بتلاتا ہے وہ خود کو خدا کے ساتھ ایک کر لیتا ہے اور یہ خیال کرتا ہے کہ اس کو کسی کام میں کوئی خاص ذاتی دلچسپی نہیں ہے، بڑے چھوٹے گناہگار نیک اس کی نظر میں یکساں ہیں وہ خدا کو تمام چیزوں میں دیکھتا ہے اور تمام چیزوں کو خدا میں یہ حالت اتحاد ہے۔ یہ گیتا کے نزدیک حقیقی یوگ ہے چونکہ اس حالت میں نسل مذہب، حیثیت، نیکی و بدی، چھوٹے بڑے کے تمام غیر مساوات غائب ہو جاتے ہیں اس لیے یہ کامل مساوات کا تحقق برتر یوگ کہلاتا ہے نہ صرف خدا سے ایسا اتحاد یوگ کہلاتا ہے بلکہ خود خدا یوگیشور یا رب اتحاد کہلاتا ہے۔ اس رفاقت کے

۵۳-۴

[۱] ۔ ۲-۴۴ میں بہرحال شنکر کا خیالی ہے کہ یہ معروض نفس انتہ کرن یا بدھی ہے لیکن شریدھر کے نزدیک معروض خدا ہے اور ۲-۵۳ میں شنکر اور شریدھر دونوں متفق ہیں کہ معروض یا نفس کے اتحاد یا ربط کا سہارا خدا ہے۔

نتیجے کے طور پر یوگی بے خود خوشی و کامل آنند کا لطف اٹھاتا ہے اور درد و الم کی خفیف سی بھی تکلیف سے آزاد ہو جاتا ہے یہ درد سے کامل نجات یا حالت آنند جو خود یوگ کا نتیجہ ہے اس کو بھی یوگ کہتے ہیں مذکورۂ بالا بیان سے یہ واضح ہے کہ گیتا کا یوگ پتنجلی کے یوگ سے بالکل مختلف ہے اور یہ ہرگز ممکن نہیں معلوم ہوتا کہ گیتا پتنجلی کے یوگ سے یا اس کی استعمال کی ہوئی اصطلاحات سے آگاہ ہو[1]

گیتا میں یوگ کی بحث تمام اپنشدوں کی بحث سے بھی بالکل مختلف ہے کٹھ اپنشد میں ضبط حواس کو یوگ کہا جاتا ہے لیکن گیتا میں ضبط حواس کو یوگ کا پہلا قدم کہا جاتا ہے نہ کہ یوگ اکثر اپنشدوں میں یوگ کے جو طریقے بیان ہوئے ہیں ان میں سے بعض میں یوگ کے چھ لواحقات (شڈانگ یوگ) اور بعض میں آٹھ (اشٹانگ یوگ) بیان ہوئے ہیں یہ سب کے سب کم و بیش پتنجلی کے طریقے پر ہیں وہ نہ صرف مکمل تفصیل حبس دم یا پرانایام کی پیش کرتے ہیں بلکہ جسم کے نظام عصبی کو بھی بیان کرتے ہیں مثلاً اڑا، پنگلا، سوشمنا عصبی صفیرہ، مولادھار اور دوسری اسی قسم کی چیزیں جو شٹ چکر نظام کے متاخر تصانیف کے طریقے پر ہیں، چنانچہ امرت ناڈ پتنجلی کے طریقے پر یوگ کے چھ لواحقات بیان کرتی ہے جیسے ضبط (پرتیاہار) مراقبہ (دھیان) حبس دم (پرانایام) نظر جمانا (دھارنا)، استدلال (ترک) مراقبے کا استغراق (سمادھی) اور بیان کرتا ہے کہ یوگ کی آخری غایت ذات کی انتہائی تنہائی (کیولیہ) ہے امرت بندو خیال کرتا ہے کہ ایک ہمہ جا ساری و ساری برہم کا یقین آخری حقیقت ہے اور یہ کہ چونکہ نفس ہی تمام قید و نجات کی علت ہے اس لیے

۴۵۴

---

[1] پتنجلی یوگم اپیش ورم ۹-۵ اے تمام وبھوتم یوگم ۱-۷۔ اوپر کے دو فقروں میں لفظ یوگ کے معنی مختلف ہیں وہاں پر وہ کراماتی قوتوں کے لیے آیا ہے لیکن شنارحین شنکر اور شریدھر کے نزدیک اس کا مفہوم "تلازم" (یکتی) ہے اور ایشورم یوگم کی تعبیر "کراماتی قوتوں کا تلازم" کرتے ہیں۔

یوگی کے لیے بہترین طریقہ یہ ہے کہ نفس کو تمام چیزوں سے محروم کرے اور یوں اس کی تمام فعلیت کو روک دے اور برہم پد کا باعث ہو یہاں برہم کو مطلق غیر معین نا قابل استاج، اور محدود اور ازلی بیان کیا گیا ہے کشورک محض پرانایام دھیان، دھارنا اور سمادھی کو سوشمنا اور پنگلا وغیرہ ناڑیوں کے تلازم کے ساتھ بیان کرتی ہے۔ تیجو بندو حد سے زیادہ وحدت وجود کی صورت ویدانتی اپنشد ہے اس میں یوگ سے مراد خود نوعیت برہم کا تحقق ہے کہ وہ واحد اور خالص شعور ہے اور ہر چیز اس کے سوا باطل ہے اس یوگ کے ذکر میں پندرہ لواحقات بیان کئے گئے ہیں۔ یم (علم کے ذریعے سے ضبط حواس کہ سب کچھ برہم ہے) نیم (اسی قسم کے خیالات کی تکرار اور غیر مماثل خیالات سے اجتناب) تیاگ (برہم کے حصول کیسے عالم کے بود و نمود کو ترک کرنا)۔ سکوت، گوشہ نشینی، موزوں طرز نشست، استقلال نفس، جسم کو سیدھا اور ٹھیک رکھنا، عالم کو بطور برہم سمجھنا (درک ستھتی) تمام احوال اور حبس دم کی فنا (پران سم یم) نفس کی تمام چیزوں کا برہم کے طور پر ادراک کرنا (پرتیاہار)۔ برہم پر ہمیشہ دل کو لگانا (دھارنا) مراقبۂ ذات اور تحقق ذات بطور برہم۔ یہ یوگ کا نظام پتنجلی اور گیتا یوگ سے بہرحال مختلف ہے۔ تری شکھ براہمن میں یوگ آٹھ لواحقات کے ساتھ بیان ہوا ہے۔ گو نام میں پتنجلی کے آٹھ لواحقات کے مانند ہیں لیکن حقیقت میں ان سے مختلف ہیں چنانچہ یہاں یم سے مراد فقدان تعلق (ویراگیہ) ہے۔ نیم سے مراد حقیقی آخری حقیقت سے لگاؤ ہے۔ آسن سے مراد تمام چیزوں سے بے تعلقی ہے۔ پران سم یمن سے مراد عالم البطال سے واقف ہونا ہے۔ پرتیاہار سے مراد نفس کا باطن ہے، دھارنا سے مراد نفس کا بے حس و حرکت ہونا ہے، دھیان سے مراد خود کو خالص شعور سمجھنا ہے اور سمادھی سے مراد دھیانوں سے فراموشی ہے اس کے سوائے اس میں یم اور نیم اور تمام نیکیاں شامل ہیں جن کا حوالہ پتنجلی میں پایا جاتا ہے۔ اور ہٹھ یوگ کے طریقے پر کئی آسنوں کی تعداد بتلائی گئی ہے غصبی ضفیروں میں پران کی حرکت اور اعصاب کے صاف کرنے کے طریقے اور

حبس دم کی ترکیب بھی بتلائی گئی ہے۔ یہاں بھی یوگ کی غایت نفس کی فنا اور کیولیہ کا حصول ہے۔ درشن میں کم وبیش اشٹانگ یوگ یا یم، نیم، آسن، پرانایام، پرتیاہار، دھارنا دھیان اور سمادھی کو پتنجلی کے طریقے پر بیان کیا جاتا ہے اور اس کے ساتھ اعصاب (ناڑی) کی بحث ضمیمے کے طور پر اور پران کی حرکت اور دوسرے وایو کا ذکر کیا جاتا ہے، یہاں پر یوگ کی آخری غایت برہم پد کا حصول ہے اور عالم کو بطور مایا اور باطل سمجھنا ہے۔ دھیان بندو میں ذات کو تمام چیزوں کی ضروری کڑی کہا ہے جیسے پھلوں میں خوشبو یا بار میں دھاگا تل میں تیل۔ اس میں شنڈانگ یوگ کے ساتھ آسن، پران سمروده[1] پرتیاہار، دھارنا، دھیان، اور سمادھی بیان کی جاتی ہے وہ اعصاب کے چار چکر یا عصبی ضفیرے بیان کرتی ہے اور افعی قوت (کنڈلنی) کی بیداری اور رُدر راڈں کا ذکر ہے اس کے سوائے پران اور اپان کے توازن اور وحدت کا بیان ہے جس سے یوگ کی طرف رہنمائی ہوتی ہے۔ اس یوگ کا مقصد نجات کی ماورا حالت کا حصول یا پرماتما کا تحقق ہے۔ دوسرے اپنشدوں کا حوالہ دینا فضول ہے، اس لیے کہ جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس سے یہ واضح کرنے کے لیے کافی ہے کہ یوگ کا تصور گیتا میں اس تصور سے بالکل مختلف ہے جو اپنشدوں میں ہے بہت سے تو مقابلۃً گیتا کے بعد کے ہیں اور قیاساً ان روایات سے مربوط ہیں جو گیتا سے مختلف ہیں۔

گیتا میں سانکھیہ اور یوگ

بعض وقت گیتا میں سانکھیہ اور یوگ کو ایک دوسرے سے ممیز دو مختلف

---

[1] تدا پراناپانیورا کھیم کر تیوا دیکھو دھیان بندھو ۳ء۹۳۔ ۵ اڈیار کتب حاشیہ ۱۹۲۰ء ایڈیشن۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ گیتا کے پراناپانو سمو کرتیوا کے مماثل ہے۔

راہوں کے طور پر بیان کیا گیا ہے اور بعض وقت ان کو ملا دیا گیا ہے۔ اگرچہ گیتا گن، پرکرتی کے اصول اور اس کے مشتقات پر مبنی ہے لیکن یہاں پر لفظ سانکھیہ سے راہ علم یا فلسفیانہ عقل مراد ہے چنانچہ گیتا کے ۳۹/۲ میں راہ علم تو فرائض کی انجام دہی سے ممیز کیا ہے یہاں بھگوان کرشن کہتے ہیں کہ انھوں نے ابھی سانکھیہ کا گیان بیان کیا ہے وہ اب یوگ کا گیان بیان کریں گے اس سے ہم کو یہ اشارہ ملتا ہے کہ سانکھیہ کے گیان سے کیا مراد ہے۔ بہر حال اس گیان سے مراد روح کی غیر فنائیت کا جامع اصول اور اس کے ساتھ آواگون کا متلازم اصول ہے اور یہ بھی اصول کہ خواہ جسم، پیدائش، نشو ونما، اور فنائیت کے تغیرات برداشت کرتا ہے لیکن آتما ان تمام تغیرات سے مطلقاً غیر متاثر رہتا ہے۔ آتما کو نہ کاٹا جاسکتا ہے نہ جلایا جاسکتا ہے وہ ازلی، ساری وساری، ناقابل تغیر و بیان و خیال ہے۔ گیتا کے دوسرے فقرے ۲۵-۱۳ میں یہ کہا گیا ہے کہ اور دوسرے لوگ ہیں جو ذات کا ادراک سانکھیہ یوگ کے مطابق کرتے ہیں۔ شنکر اس فقرے کی تشریح سے یہ مراد لیتا ہے کہ سانکھیہ یوگ دراصل ذات کا تحقق ہے جو تینوں گنوں ستو، رج اور تم سے بالکل مختلف ہے اگر یہ سانکھیہ ہے تو یوگ کے معنے کی اس فقرے (ان یے سانکھین یوگین) سے تشریح نہیں ہوتی ہے شنکر لفظ یوگ کے مفہوم کی تشریح نہیں کرتا بلکہ لفظ سانکھیہ کی تشریح کرتا ہے۔ اور کہتا ہے سانکھیہ ہی یوگ ہے جو ایک حیلہ حوالہ معلوم ہوتا ہے۔ شریدھر شنکر کی سانکھ کی تعبیر کی تقلید کرتا ہے لیکن اس کو سانکھیہ یوگ کی مشابہت سے انکار ہے اس کے نزدیک یہاں پر یوگ سے مراد آٹھ لواحقات والا پتنجلی یوگ ہے لیکن وہ اس کی تشریح نہیں کرتا کہ اشٹانگ یوگ کس طرح سانکھ کے مطابق ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جو بیت اوپر بیان ہوئی ہے اس میں یہ کہا گیا ہے کہ انسان خواہ کسی طرح کام کرے لیکن اگر وہ پرش، پرکرتی اور گنوں سے واقف ہے، تو وہ پھر پیدا نہ ہوگا لیکن اس

۴۵۶

قیاس کی کوئی وجہ نہیں کہ فقرہ سانکھین یوگین عقل کا حوالہ دیتا ہے۔ جو پہلی بیت میں ہے اس لیے کہ اس بیت میں خود تحقق کی مختلف راہوں کا خلاصہ ہے کہ بعض وہ لوگ ہیں جو دھیان سے ذات کو ذات میں ذات کے ذریعے ادراک کرتے ہیں دوسرے بذریعہ سانکھیہ یوگ اور دوسرے بذریعۂ کرم یوگ۔ دوسرے فقرے میں آیا ہے کہ اہل سانکھیہ علم کی راہ (گیان یوگ) پر چلتے ہیں اور یوگی فرائض کی راہ (گیتا ۳-۳) پر چلتے ہیں۔ اگر لفظ یوگ سے مراد تلازم ہے جیسا کہ مختلف فقروں سے معلوم ہوتا ہے تب تو سانکھ اور سانکھیہ یوگ سے مراد کم و بیش ایک ہی چیز ہوگی۔ کیونکہ سانکھ یوگ سے مراد صرف سانکھ کے ساتھ تلازم کے ہوں گے۔ اور فقرہ سانکھین یوگین سے مراد سانکھیہ کے ساتھ تلازم یا سانکھیہ سے اتحاد ہے۔ تو پہلے ہی کہا گیا ہے کہ گیتا کے بیانوں کی پیروی کرتے ہوئے ۲، ۳۹ میں سانکھیہ سے مراد ذات کی حقیقی نوعیت کا تحقق ہے کہ وہ غیر فانی ساری و سایر نا قابل تغیر اور لا محدود ہے اور یہ بھی بتلا دیا گیا ہے کہ ایسا حقیقی تحقق ذات اپنے کامل اخلاقی بلندی کے ساتھ اپنی ذات اور اعلیٰ تر ذات یا خدا کے درمیان صحیح ربط و تعلق کی طرف رہبری کرتا ہے پس سانکھ کا یہ مفہوم ایک طرف سانکھیہ کی راہ کو یوگ کی راہ سے بطور فرائض کی انجام دہی کی راہ سے ممیز کرتا ہے دوسری طرف سانکھیہ کی راہ کو یوگ کی راہ کے ساتھ خدا سے ربط و تعلق کے طور پر عین مطابق کر دیتا ہے۔ پس ہم گیتا ۵، ۴، ۵ میں معلوم کرتے ہیں جو کہتی ہے کہ بیوقوف سانکھیہ اور یوگ کو دو مختلف راستے بتلاتے ہیں لیکن عاقل ایسا نہیں سمجھتے اس لیے کہ دونوں میں سے کسی راہ کو اختیار کرنا دونوں کے پھل پانا ہے۔ جس منزل مقصود کو اہل سانکھ حاصل کرتے ہیں اسی کو یوگی بھی حاصل کرتے ہیں۔ جو شخص سانکھیہ یوگ کو ایک سمجھ کر ادراک کرتا ہے وہ ان کو صحیح نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے ان فقروں میں سیاق عبارت سے سانکھیہ اور یوگ کا اشارہ کرم سنیاس اور اور کرم یوگ کی طرف ہے۔ یہاں سانکھیہ سے مراد صرف

۵۷۴

ثانوی طریقے کے طور پر ہے کہ اپنے افعال کے پھل کو ترک کرنا ہے (کرم سنیاس) وہ شخص جو اپنی ذات کا تحقق کرتا ہے اور جانتا ہے کہ ذات غیر محدود و غیر متغیر ہے وہ محسوس نہیں کرتا کہ وہ اپنے فعل کے پھل سے تعلق رکھتا ہے اور دنیاوی خواہش و تمنا سے متاثر نہیں ہو سکتا جیسا کہ لفظ یوگ کے مختلف استعمال کی کیفیت ہے اسی طرح لفظ سانکھیہ سے ابتدائی طور پر مراد صحیح علم ہے لیکن ترک کے معنے میں بھی استعمال ہوتا ہے اور چونکہ یوگ سے مراد اپنے فرائض کو بے تعلقی سے انجام دینا ہے اس لیے عملی طور پر سانکھیہ اور یوگ کے ایک ہی معنے ہیں اور یہاں وہ ایک دوسرے کے عین مطابق ہیں اور یہ تصور کیا جاتا ہے کہ دونوں سے ایک سے ہی نتائج حاصل ہوتے ہیں۔ یہ تو ایسا ہی ہوگا خواہ یوگ کی تعبیر "ربط و تعلق" ہی کی جائے کیونکہ فرائض کی ادائی کا تصور تقریباً ہمیشہ اپنے ساتھ خدا کے ساتھ ربط و تعلق کا بطور لازم ملزوم رکھتا ہے پس ان دو فقروں میں جہاں سانکھیہ اور یوگ کو ایک بتلایا گیا ہے گیتا (۵، ۶، ۷) میں کہا گیا ہے کہ بغیر کرم یوگ، کرم کو چھوڑنا دشوار ہے اور وہ شخص جو کرم یوگ کی راہ پر چلتا ہے وہ فوراً برھمہ کو حاصل کر لیتا ہے اور وہ شخص جو کرم یوگ کے ذریعے برہمہ سے متحد ہو جاتا ہے اس کی روح پاک ہو جاتی ہے اور حواس قابو میں ہو جاتے ہیں اور تمام چیزوں میں روح کلی سے اپنے کو عین مطابق کر کے اپنے تمام افعال سے غیر متاثر رہتا ہے۔

اس بحث سے ایک بات تو یہ پیدا ہوتی ہے کہ اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ گیتا میں لفظ سانکھیہ کے معنے پرش سے پرکرتی اور گنوں کے اختلاف کی تمیز پر مشتمل ہوں جیسا کہ شنکر نے ایک مقام پر تجویز کیا ہے (گیتا ۱۳/۲۵) یہ کہ اس کا اشارہ روایتی کپل سانکھ کی پرکرتی اس کے گن اور اس کے معلولات علم کائنات اور علم وجودیات کی طرف ہے۔ اس میں شک نہیں کہ گن کا فلسفہ اور پرش کے اصول سے گیتا آگاہ تھی لیکن اس فلسفے کو سانکھیہ کہیں نہیں کہا گیا ہے۔ سانکھیہ سے مراد گیتا میں صحیح علم

۴۵۸

(تتو گیان) یا علم ذات (آتم بودھ) ہے۔ شنکر گیتا ۱۳-۸ کی شرح کرتا ہوا کہتا ہے کہ سانکھیہ سے مراد ویدانت ہے اگرچہ بیت ۲۵-۱۳ کی تعبیر میں وہ اس کا مفہوم گن اور پرش کے اختلاف کی تمیز بیان کرتا ہے جس سے گیتا کے سانکھیہ کی تطبیق کپل سانکھیہ سے ہو جاتی ہے۔

مہابھارت میں متعدد بار سانکھیہ اور یوگ کا ذکر آیا ہے لیکن تقریباً سب جگہ سانکھیہ سے مراد کپل سانکھیہ کا روایتی مذہب ہے یا دوسرے مذاہب کا سانکھیہ ہے یا اس سے کم وبیش مماثل ہے اور یوگ سے مراد بھی اکثر پتنجلی کے یوگ یا اور کسی قدیم صورت سے ہے ایک جگہ چند فقروں میں سانکھیہ اور یوگ کو عین مطابق بتایا گیا ہے جو لفظ بہ لفظ گیتا کے ویسے ہی فقروں کے مماثل معلوم ہوتا ہے[1]۔ لیکن اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ سانکھیہ یا یوگ کا حوالہ جو مہابھارت میں آیا ہے وہ کوئی تعلق گیتا کے یوگ یا سانکھیہ کے تصور سے رکھتا ہے۔ جیسا کہ ابھی بیان ہو چکا ہے کہ گیتا میں یوگ سے مراد اپنے کو خدا کے سپرد کر دینا اور کرم کے پھل کا ترک کر دینا ہے اور اس سے ربط و تعلق رکھنا ہے جو مالک برتر ہے۔ اور تمام عالم میں ساری و ساری ہے۔ مہابھارت کے جس باب کا حوالہ دیا گیا ہے اس میں مذکور ہے کہ حواس کو من میں، اور من کو اہمکار میں اور اہمکار کو بدھی میں اور بدھی کو پرکرتی میں لوٹا دیا جائے۔ اس طرح پرکرتی اور اس کے معلولات کو فنا کر کے خالص پرش پر دھیان کرے یہ ظاہر ہے کہ یہ یوگ کا نظام کپل کے مذہب سانکھیہ سے بالکل متلازم ہے۔ مہابھارت ۱۲-۳۰۶ میں یوگ کا اہم جزو دھیان کہا گیا ہے اور یہ دھیان نفس کے مراقبے (ایکاگرتا چہ من سہ) اور حبس دم (پرانایام) پر مشتمل ہے یہ کہا جاتا ہے کہ یوگی کو چاہیے کہ اپنے نفس سے حواس کے فعل کو روکے اور حرکت نفس کو عقل (بدھی سے) روکے اس منزل پر اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ وابستہ ہو گیا۔

---

[1] مہابھارت ۱۲-۳۱۶-۴، گیتا ۵-۵ سے اس کا مقابلہ کرو۔

(یکُت) اور وہ بے حرکت چراغ کی لو کی طرح ہو جاتا ہے جو خاموش مقام پر رکھا ہوا ہو[1]۔ یہ فقرہ بالطبع دھیان یوگ کے بیان کی یاد دلاتا ہے جو گیتا ۶، ۱۱-۱۳، اور ۱۶-۱۹ اور ۲۵ و ۲۶ میں ہے لیکن اپنے افعال کے نتائج کو خدا کے نذر کرنے اور اس سے ربط پیدا کرنے کا اساسی یوگ کا تصور جو گیتا میں ہے مہابھارت میں موجود نہیں ہے۔

۴۵۹

یہاں یہ بیان کرنا فضول ہے کہ گیتا کا یوگ بدھ مت کے یوگ سے کسی طرح تعلق نہیں رکھتا ہے بدھ مت میں رشی پہلے شیل یا ضبط حواس و ضبط نفس کی مشق کرتا ہے اس طرح خود کو نصاب استقلال یا نفس کے ارتکاز کے لیے تیار کرتا ہے یہاں سمادھی سے مراد صحیح کوششوں کے ذریعے نفس کا مراقبہ اور نفس کے احوال کا کسی خاص معروض پر مرتکز ہونا (ایکاگرتا) ہے تاکہ وہ نقل و حرکت و تغیر سے بالکل رک جائیں۔ پہلے تو رشی کو چاہیے کہ اپنے نفس کو اس نقطۂ نظر کے لیے تیار کرے کہ کھانے پینے کی خواہش اور بھوک و پیاس سے نفرت ہو، اور غور کرے کہ ان کی آخری صورت کے تغیرات بالکل نفرت انگیز ہیں جیسے مختلف مکروہ جسمانی اجزا ہیں جب انسان کھانے پینے کے نفرت انگیز لوازم پر اہمیت دینے کی عادت کر لیتا ہے تو وہ ان سے کوئی لگاؤ نہیں رکھتا اور ان کا استعمال محض ایک ناگزیر برائی کے طور پر کرتا ہے وہ صرف اس وقت کا انتظار کرتا ہے کہ جب تمام آلام کی آخری فنائیت نمودار ہو گی اس کے بعد رشی اپنے نفس کو اس تصور کا عادی کرتا ہے کہ اس کے تمام اعضا چار عنصر مٹی، ہوا، آگ، پانی کے بنے ہوئے ہیں اور وہ اس طرح ہے جیسے کہ گائے کی لاش قصائی کی دکان پر ہوتی ہے تیسرے اس کو بار بار بدھ، سنگھ دیوتاؤں، بودھ کے قانون، شیل کے اچھے اثرات، تحائف (چاگانوستی) دینے اور موت کی نوعیت کے متعلق (مرنانوستی) عظمتوں اور نیکیوں کو

---

[1] بالخصوص گیتا ۶، ۱۹:—— وغیرہ۔

غور و فکر کرنے کا عادی ہونا پڑتا ہے۔ اور تمام مظاہر کی آخری فنا کی کیفیات اور گہری فطرت پر غور کرنا پڑتا ہے۔ اس کو بہت سے ایسے اعمال سے گزرنا ہوتا ہے جو اس کے من کو پاک کریں وہ مرگھٹوں کو جاکر خوفناک تغیرات انسانی نعشوں کے دیکھتا ہے اور غور کرتا ہے کہ کس طرح وہ مکروہ نفرت انگیز کریہہ وناپاک ہیں۔ پھر اس کے بعد وہ انسانی اجسام کی طرف توجہ کرتا ہے اور خود کو یقین دلاتا ہے کہ یہ اجسام اصل میں نعشوں کے مانند ہی نفرت انگیز ہیں اس کو علم تشریح اعضا اور اجزائے جسم کے اعمال پر غور کرنا پڑتا ہے اس سے اس کو یہ مدد ملے گی کہ نفس کو جسم سے الگ کر لینے کے بعد وہ پہلے جھان یا دھیان میں داخل ہو گا۔ مراقبے میں مدد ملنے کے لیے رشی کو ایک خاموش جگہ بیٹھنا چاہیئے اور اپنی توجہ سانس کے آنے اور جانے پر مرتکز کرنا چاہیئے تاکہ بجائے غیر شعوری طور پر سانس لینے کے وہ واقف ہو جائے کہ آیا وہ تیزی سے سانس لیتا ہے یا آہستہ سے اس کا تعین گنتی سے کرے۔ اور جو شمار گنتی میں آیا ہے اس پر نفس کو متوجہ کرنے سے وہ اپنے نصاب کی تمام منازل میں سانس لینے اور دینے کے پورے عمل کی تحقیق کر سکتا ہے۔ اس کے بعد برہم وہار آتا ہے جو چار طرح کا مراقبہ ہے۔ اویکیا (اپنی ہر قسم کی ترجیح سے بے تعلقی خواہ دوست سے ہو، دشمن سے ہو یا کسی اور شخص سے ہو) مودتیا (تمام کی بہبودی اور خوشی میں اپنی خوشی)، کرونا (کلی ہمدردی) متا (کلی دوستی) کلی دوستی کے دھیان کا خود کو عادی کرنے کے لیے انسان کو یہ غور کرنا چاہیئے کہ وہ خود کس طرح ساری مصیبت کو دور کر کے خوش رہنا چاہتا ہے اور کس طرح وہ خود موت سے بچ کر مسرور رہنا چاہتا ہے اور پھر یہ خیال کرے کہ دوسرے لوگ بھی ایسی ہی خواہشات رکھتے ہیں اس طرح وہ عادت ڈالے کہ اس کے دوست، اس کے دشمن، اور تمام وہ لوگ جن سے اس کا تعلق نہیں ہے، زندہ اور مسرور رہیں وہ اس حد تک

۲۶۰

اپنی توجہ اس دھیان میں کرے کہ کوئی فرق اپنی یا دوسروں کی خوشی یا حفاظت میں باقی نہ رہے۔ جہاں (دھیان) کا ذکر کرتے ہوئے ہم معلوم کرتے ہیں کہ مراقبے کے معروضات مٹی، پانی، آگ، ہوا اور، رنگ وغیرہ ہیں۔ کسی معروض پر دھیان کی پہلی منزل میں چیز کی صورت اور نام کا تصور کرنا ہوتا ہے۔ دوسری منزل میں عقلی حرکت موقوف ہو جاتی ہے اور نفس بغیر کسی لرزے کے اشیا میں داخل ہوتا ہے دوسری دو منزلوں میں برتر سربلندی اور مستقل باطنی آنند ہے اور صرف ایک طرف توجہ کرنے کے نتیجے کے طور پر جو ترقی پذیر دھیان کا اختتامی اثر ہے نفس کی آخری رہائی ہو جاتی ہے جس کو نِربان کہتے ہیں۔

یہ غور کرنا آسان ہے کہ اگرچہ پتنجلی کا یوگ بدھ کے یوگ کا بہت احسان مند ہے لیکن گیتا کا یوگ اس سے ناواقف ہے۔ قنوطیت جو بدھ کے یوگ کو معمور کرتی ہے اس سے نہ صرف پتنجلی یوگ کا نقطۂ نظر متاثر ہوا ہے بلکہ متاخر ہندو انداز افکار بھی متاثر ہوئے ہیں اس صورت سے کہ ان چیزوں کی مکروہ جوانب پر غور کرنے کی ہدایت دی جاتی ہے (پرتی پکش۔ بھاونا) جو بظاہر دلچسپ معلوم ہوتی ہیں[1] دوستی وغیرہ کے تصورات کلی کو بھی پتنجلی نے حاصل کیا اور بعد میں یہ ہندو تصانیف میں داخل ہوئے۔ مختلف عام معروضات پر دھیان کے طریقے بھی ان طریقوں سے مختلف ہیں جو ہم کو گیتا میں ملتے ہیں۔ گیتا قنوطیت کے رنگ سے بالکل معرا ہے۔ جیسی کہ بدھ کے یوگ میں موجود ہے اس میں کہیں ہدایت نہیں کی گئی ہے کہ چیزوں کے مکروہ پہلوؤں پر غور کرو کہ ہمارے نفوس تمام دنیاوی چیزوں سے نفرت کا احساس کرنے لگیں نہ اس کا نصب العین ہے کہ ساری مخلوق کو اپنا دوست سمجھا جائے یا عام تلطف کیا جائے اس کی اصلی غایت وہ طریقۂ تعلیم ہے کہ جس سے

۱۶۴

[1] دیکھو نیائے منجری، ویراگیہ شتک، شانتی شتک۔

حالت مساوات تک پہنچ جا سکتا ہے۔ جس میں رشی نہ کوئی ترجیحات رکھتا ہے نہ پسندیدگی نہ غیر پسندیدگی اور جہاں نیک و بد ذات و غیر ذات کا فرق غائب ہو جاتا ہے۔ خدا کے ساتھ تفویض ذات کا اتحاد اور اپنے فرائض کی ادائی میں اپنے آپ کو بالکلیہ خدا کے حوالے کر دینا یہ گیتا کے مخصوص خد و خال ہیں جو بدھ مت میں مفقود ہیں۔ اگرچہ اپنے کو ایشور کے حوالے کر دینا پتنجلی یوگ میں بھی موجود ہے۔ لیکن یہ مشکل سے ہی یوگ کے اصطلاحی مفہوم کے مطابق ہے کہ یوگ تمام نفسی احوال کا تعطل ہے یہ تصور پتنجلی سوتروں میں صرف ایک مرتبہ آیا ہے اور یوگ کی مشق کا پورا طریقہ جو بعد کے ابواب میں ہے اس کا کوئی تذکرہ نہیں پایا جاتا۔ ممکن ہے کہ پتنجلی کے سوتروں میں یہ تصور گیتا سے لیا گیا ہو جہاں اپنے آپ کو ایشور کے حوالے کر دینا اور اس کے ساتھ ربط و تعلق کو ہی یوگ کہا گیا ہے یہی گیتا کا مرکزی تصور ہے جس کو وہ بار بار دہرانے پر بھی مطمئن نہیں ہوتی۔

اس طرح ہم گیتا کے تصور کو مختلف ماخذوں سے حاصل کرنے میں قطعی ناکام رہے۔ جہاں کہ یوگ کا موضوع اس طرح بحث میں آیا ہو جس طرح یوگ اپنشد، پتنجلی کے یوگ سوتر، بدھ کے یوگ یا مہابھارت میں آیا ہے۔ صرف پنچ راتر کی تصانیف میں گیتا کے یوگ کے مفہوم کا سراغ ملتا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ یوگ سے مراد اپنے آپ کو ایشور کے حوالے کر دینا ہے چنانچہ اہیر بودھنیہ سمہتیا میں یوگ کو قلب کی پرستش (ہردیہ آرادھنا) خدا کو اپنی ذات کی نذر (ھَوِد) کا پیش کرنا یا خود کو ایشور کے حوالے کر دینا (بھگوتے آتماَ۔ سمرپَنم) کہا گیا ہے۔ اور یوگ کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ ادنےٰ ذات (جیوآتم) کو اعلیٰ ذات (پرماتما) سے مربوط کرنے (سمیوگ) کو یوگ کہتے ہیں[1]۔ پس یہی خیال کرنا درست

[1] اھیر بودھنیہ سمہتیا کا نصاب بہت سے مشاہدات اعصاب (ناڑی) اور وایوؤں کے بارے میں پیش کرتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ غالباً یہ متاخر زمانے میں پنچ راتر روایت سے متحد ہو گئے۔

ہے کہ گیتا کے یوگ کے تصور کا وہی روایتی ماخذ ہے جو پنج راتر تصانیف میں ہے۔

گیتا میں سانکھیہ فلسفہ

پہلے کہا گیا ہے کہ اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ گیتا میں لفظ سانکھیہ سے مراد روایتی فلسفۂ سانکھیہ ہو۔ تاہم فلسفے پرکرتی اور پرش فلسفۂ گیتا کی بنیاد قرار پاتا ہے یہ فلسفہ خلاصے کے طور پر ذیل میں پیش کیا جاتا ہے۔

گیتا ۱۴/۳-۴ میں پرکرتی کو مہت برہم کہا گیا ہے (بڑا برہما یا بڑی بڑھانے والی بطور پیدا کرنے والی)[1] یہ کہا گیا ہے کہ پرکرتی مثل نسوانی جزو کے ہے جس میں خدا اپنی توانائی داخل کرتا ہے کہ عالم کی تخلیق ہو جب کبھی جانداروں کی پیدائش کا مسئلہ ہو تو مہت برہم یا پرکرتی کو نسوانی جزو سمجھا جائے اور خدا کو باپ اور بار آور سمجھنا چاہئے پرکرتی سے تین قسم کی کیفیات پیدا ہوتی ہیں[2] یہ ستو، رج اور تم ہیں جو غیر فانی ذات کو اس مادی جسم سے مقید کر دیتے ہیں ان میں ستو بذات خود خالص ہونے کی وجہ سے منور اور غیر مضطر ہے۔ لہذا ان دو کیفیتوں کی وجہ سے وہ ذات کو علم کے تعلق اور سکھ کے تعلق سے وابستہ کرتا ہے۔ یہ کہا گیا ہے نہ تو زمین پر کوئی ایسے جاندار ہیں نہ آسمان پہ کوئی دیوتا

---

[1] ۔ ــــــــــ ۱۴/۳ میں سے یہ مہت برہم کی تعبیر پرکرتی کی ہے یہ شریدھر اور دوسرے شارحین کی پیروی ہے شنکر لفظ مایا کو بلا وجہ مم اور یونی کے درمیان داخل کرتا ہے اور کل معنے بدل دیتا ہے۔

[2] ۔ گیتا ۱۴-۵۔

ہیں جو پرکرتی سے پیدا ہونے والے ان تین گُنوں سے بھرپور نہ ہوں[1] چونکہ خدا کی توانائی کی بارآوری سے پرکرتی میں تین گن پیدا ہوتے ہیں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان کو خدا نے پیدا کیا ہے۔ اگرچہ ہمیشہ خدا ان سب ماورا ہے ستو جس کا اوپر ذکر آچکا ہے ذات کو علم و لذت کی الفتوں سے متلازم کرتا ہے۔ رج کی کیفیت عمل کے لیے حرکت کرتی ہے اور خواہش والفت سے پیدا ہوتی ہے۔ جس کے ذریعے ذات انانیت کے روابط سے عمل کرنے کے لایق ہوتی ہے۔ تم کی کیفیت علم کی روشنی پر غالب آتی ہے اور بہت سی غلطیوں کا ارتکاب کرتی ہے تم جہالت کی پیداوار ہے۔ تمام مخلوقات کو اندھا بنا دیتی ہے اور ان کو لاپروائی، کاہلی اور نیند میں مبتلا کر دیتی ہے یہ تینوں کیفیتیں مختلف اوقات میں غالب ہوتی رہتی ہیں بعض وقت ستو کی کیفیت رج اور تم پر غالب ہوتی ہے اس وقت وہ تمام حسی دروازوں کے ذریعے من میں علم کو نمودار کرتی ہے جب رج کی کیفیت ستو اور تم پر غالب ہو تو نفس، لالچ، کوشش جد و جہد، مختلف قسم کے فعل، جذبہ، شہوت، خواہش سے متصف ہوتا ہے اور کیفیت تم رج اور ستو پر غالب ہو تو جہالت سستی، غلطی، فریب باطل اعتقاد پیدا ہوتے ہیں۔ مختلف مقولے یعنی غیر ممیز پرکرتی، بدھی (فہم) اہمکار (انانیت) من (آلہ نفس) اور دس حواس عقلی و طبعی ہیں۔ من حواس سے برتر اور لطیف تر ہے بدھی من سے برتر ہے اور وہ (غالباً آتما) بدھی سے بھی برتر ہے۔ من مختلف حواس کا ناظم متصور ہوتا ہے وہ ان پر غالب ہے اور ان کے ذریعے حسی معروضات سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ بدھی اور اہمکار کی نسبت کے بارے میں کہیں کوئی معین ذکر نہیں ہے ان مقولات کے علاوہ پانچ عنصروں کا ایک اور مقولہ (مہا بھوت) ہے[2] یہ کہنا دشوار ہے آیا وہ مقولے جو گیتا

۴۶۳

[1]۔ ۱۵/۱۰/۱۴۔
[2]۔ گیتا ۳/۲/۴۲، ۱۳/۶/۷، ۱۵/۹۔

میں آئے ہیں پرکرتی کی پیداوار ہیں یا جداگانہ ہستت مقولے ہیں تعجب ہے کہ اس بات کا گیتا میں کہیں ذکر نہیں ہے کہ وہ پرکرتی کی پیداوار ہیں جیساکہ سانکھیہ میں ہے بلکہ اس کے برعکس پانچ عناصر، من، اہمکار، اور بدھی کو ایشور کی آٹھ گونہ فطرت (پرکرتی) متصور کیا گیا ہے[1] کہا گیا ہے کہ خدا کی فطرت کی دو قسم ہیں ایک ادنے اور ایک اعلےٰ، خدائی ادنے فطرت کو پرکرتی کی آٹھ گونہ فطرت کہا گیا ہے اور اعلے فطرت روح وحیات کے مجموعی عالم پر مشتمل ہے[2] ۳، ۵، ۲۷، ۲۹، ۱۳، ۲۱، ۱۴، ۵، ۱۸، ۴۰ میں پرکرتی کی نسبت سے گنوں پر غور کیا گیا ہے اور ان تمام مقامات پر یہ بیان کیا گیا ہے کہ گن پرکرتی سے پیدا ہوتے ہیں لیکن مقولوں کے بارے میں کہیں نہیں کہا گیا کہ وہ پرکرتی سے پیدا ہوتے ہیں۔ بہرحال گیتا ۹، ۱۰ میں کہا گیا ہے کہ پرکرتی تمام متحرک اور ساکن چیزوں کو ایشور کے اہتمام کے ذریعے پیدا کرتی ہے پرکرتی کا لفظ کم از کم دو معنوں میں استعمال ہوا ہے ایک تو ابتدائی اور انتہائی مقولہ دوسرے خدا کے وجود کی نوعیت۔ یہ ممکن ہے کہ گیتا میں پرکرتی کے ابتدائی معنے خدا کی فطرت کے ہوں۔ لیکن اس کے دوسرے معنے یعنی وہ آخری اصول جس سے گن پیدا ہوتے ہیں۔ تو محض ایشور کی فطرت کو جوہر بنانے کے مساوی) ہے یہ تمام مجموعہ جو لذت و الم، نفرت و ارادہ، شعور، گیارہ حواس، نفسی عضو، پانچ عناصر، انانیت، فہم (بدھی) غیر ممیزہ (اویکت یعنے موجود پرکرتی جو غالباً بطور تحت شعور نفس) قوت جو حواس کو قایم رکھتی ہے اور مختلف نفسی افعال (سمگھات) کو باہم کرنے کی طاقت مع ان کے تغیرات و تبدلات پر مشتمل ہے کشیتر کہلاتا ہے اور دوسرے موقع پر جسم کو ہی کشیتر کہا گیا ہے[3] پس معلوم

۱۔ گیتا ۷، ۴۔ ۲۔ گیتا ۷، ۵۔
۳۔ گیتا ۱۳، ۲۔

۴۶۴

ہوتا ہے کہ لفظ کشیتر کے وسیع مفہوم میں نہ صرف جسم بلکہ تمام نفسی سطح بھی ہے جس میں مختلف نفسی افعال، قوتیں اور استعداد و صلاحیت ہیں۔ اور غیر ممیز تحت شعوری عنصر بھی ہے۔ لفظ کشیتر سے خاص مراد مرکب جسم و نفس ہے جو اس ذی حیات اصول سے مختلف ہے جس کو کشیتر گیہ کہا جاتا ہے یا کشیتر کو جاننے والا یا کشیتری یا کشیتر کو اپنے اختیار میں رکھنے والا یہ کہا گیا ہے کہ جس طرح سورج ساری دنیا کو منور کرتا ہے اسی طرح کشیتر گیہ کل کشیتر کو منور کرتا ہے[1]

یہ یاد رہے کہ گیتا میں کہا گیا ہے کہ خدا کی دو مختلف فطرت ہیں ایک تو پانچ عنصر، اہمکار بدھی وغیرہ کا مرکب کلی، دوسری حیات و روح کا اجتماعی کل ہے یہ بھی یاد رہے کہ خدا کی بار آوری کی قوت سے پرکرتی میں گن یا خصوصی کیفیت جو تمام مخلوقات میں سرایت کی ہوئی ہے وجود میں آتی ہے پس گن وہ مختلف حرکی میلانات یا خصوصی کیفیات ہیں جو سارے نفسی مرکب اہمکار، بدھی، حواس و شعور وغیرہ میں سرایت کئے ہوئے ہیں جو کشیتر کے نفسی پہلو کی نمایندگی کرتا ہے۔ کشیتر گیہ یا کشیتری غالباً وہی ہے جو پرش ہے جو سب میں سرایت کرنے والا اصول ہے اور آکاش کی طرح لطیف ہے۔ اگرچہ وہ ہر جگہ موجود ہے لیکن جسم کی کسی کیفیت سے بھی نہیں چھوا جاتا جس میں وہ خود کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ کہنا دشوار ہے کہ گیتا کے مطابق خود پرکرتی کا وجود خدا کی بار آوری توانائی سے قبل کس قسم کا ہے ایسا بھی نہیں معلوم ہوتا کہ پرکرتی ایشور کے عین مطابق متصور کی گئی ہو بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک آخری اصول کے مانند ہے جو خدا کے ساتھ موجود ہے اور اس کے ساتھ اس کا گہرا تعلق ہے بہر حال گیتا میں ایسا کوئی فقرہ نہیں ہے جس میں خدا کی ادنیٰ پرکرتی کو جو مقولوں وغیرہ پر مشتمل ہے سانکھ کی پرکرتی کے مماثل کہا گیا ہو۔ اس لیے کہ پرکرتی ہمیشہ اپنے گن اور ان کی پیداوار سے متلازم رہتی ہے اور گیتا میں کہیں مذکور نہیں ہے کہ مقولے اہمکار، حواس وغیرہ

[1] - ۱۳، ۳۴ گیتا۔

کسی طرح گن کی پیداوار ہیں لفظ گن سے مراد قابل لطف اندوزی جذباتی اخلاقی یا غیر اخلاقی کیفیات ہیں یہ ہی گن ہم کو تمام افعال کی جانب حرکت میں لاتے ہیں تعلق و خواہش پیدا کرتے ہیں اور لطف اندوز و یا الم ہونے کا باعث ہوتے ہیں اور ہم کو نیکی و بدی سے متلازم کرتے ہیں پرکرتی ہی مادرِ ماخذ کہلاتی ہے جس سے جاننے کی لطف اندوزی کی اور حر کی کیفیات پیدا ہوتی ہیں جن کے متعلق اشارہ کیا گیا ہے کہ ایک کے بعد ایک گن کے غلبے سے نمودار ہوتی ہیں، نفس اور پانچ عناصر کے مقولے جو ذہنی بنیاد ہیں وہ گن یا پرکرتی کی پیداوار معلوم نہیں ہوتے۔ اپنے آپ ان کا ایک مجموعہ ترتیب پاتا ہے جن کو خدا کی ادنیٰ فطرت کہا گیا ہے۔ اور اس کے پہلو بہ پہلو اس کی اعلیٰ فطرت بطور حیات و روح ہے۔ کشیتر نفس و جسم کے مرکب مقولوں اور تجربے کے کیفیاتی (گن) عنصروں کا مرکب ہے۔ پس تین اصول معلوم ہوتے ہیں۔ اپرا پرکرتی (ادنیٰ فطرت)، پرا پرکرتی یا پرُش اور پرکرتی۔ پرکرتی سے گن نمودار ہوتے ہیں جو تجربی مواد کو ترتیب دیتی ہے۔ اور اپرا پرکرتی اپنے اندر پانچ عنصروں کا مادی عالم اور ان کے تغیرات کو ہمارے جسم و حواس اور ذہن کے مقولوں کے طور پر رکھتی ہے۔ اس لیے یہ بہت ممکن ہے کہ سانکھیہ کی متاخر نشوونما نے ان دو پرکرتیوں کو ملا کر ایک کر دیا ہو۔ اور یہ تسلیم کیا ہو کہ گن نہ صرف ہمارے تجربے کے مواد کو نمودار کرتے ہیں بلکہ تمام ذہنی مقولے و حواس وغیرہ پانچ عنصر اور ان کے تغیرات کو بھی پیدا کرتے ہیں۔ پس گن پرکرتی کی پیداوار نہیں ہیں بلکہ خود پرکرتی ان سے بنی ہوتی ہے جب کہ وہ حالت توازن میں ہو۔ گیتا میں پرکرتی گنوں کو صرف خدا کی بارآوری کی توانائی سے پیدا کر سکتی ہے۔ لیکن پرکرتی جب کہ حالت توازن میں ہو ان گنوں سے ترتیب نہیں پائی۔ یہ تحقیق کرنا دشوار ہے کہ اپرا پرکرتی اور پرکرتی اور اس کے گنوں میں کیا تعلق ہے۔ بہر حال تعلق خدا کے توسط سے قیاس کیا جا سکتا ہے جو ان کو بارآور کرنے والا اور ناظم

۴۶۵

رکھنے والا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صرف ایک پرش ہے جو ہمہ گیر اساسی اصول حیات ہے اور جو تمام اجسام میں جان ڈالتا ہے اور اپنے تجربات سے متلازم ہو کر لطف اٹھاتا ہے اور الم سہتا ہے لیکن پھر بھی گنوں کے اثرات سے غیر موثر اور غیر ملموس رہتا ہے۔ اس سے یہ قیاس بھی ہوتا ہے کہ ایک اعلیٰ اور ایک ادنیٰ پرش ہے جن میں سے اول الذکر تو ہمیشہ غیر متعلق اور غیر ملموس رہتا ہے لیکن ادنیٰ پرش جو مختلف جسموں میں مختلف ہے وہ ہمیشہ پرکرتی اور اس کے گن سے متلازم رہتا ہے اور ان کے اعمال سے مسلسل متاثر ہوتا ہے پس کہا گیا ہے کہ پرش پرکرتی میں ہونے کے باعث پرکرتی کے گنوں سے لطف اندوز ہوتا ہے اور اسی سبب سے اچھے برے جسموں میں دوبارہ پیدا ہوتا ہے[1] اسی جسم میں ایک اعلیٰ پرش بھی ہے (پرشہ پرہ) جو پرماتما کہلاتا ہے جو غیر فعلی ادراک کرنے والا، فکر کرنے والا قائم رکھنے والا لطف اٹھانے والا اور بڑا آقا ہے[2]۔ گیتا میں لفظ پرش چار مختلف معنے میں استعمال ہوا ہے پہلا مفہوم پرشوتم یا خدا[3] دوسرا مفہوم شخص[4]۔ اور دوسرے دو پرشوں کو گیتا میں ممیز طور پر کشر (تغیر پذیر) اور اکشر (غیر تغیر پذیر) کہا گیا ہے۔ کشر سے مراد تمام مخلوقات ہیں اور اکشر سے مراد غیر تغیر پذیر ہے۔ یہ اعلیٰ ذات (اُتمہ پرشہ) دوسرے پرش سے مختلف ہے اور پرماتما کہلاتی ہے جو تینوں عالموں پر ساری و سایر

۶۶۴

---

[1] گیتا ۱۳، ۲۱۔
[2] گیتا ۱۳، ۲۳۔
[3] گیتا ۱۱، ۱۸۔
" ۱۱، ۳۸۔
پرشوتم کے لیے دیکھو ۸-۱، ۱۰، ۱۵، ۱۱، ۳، ۱۵، ۱۸، ۱۵، ۱۹
[4] گیتا ۲-۱۵، ۲، ۲۱، ۲، ۶۰، ۳، ۴ وغیرہ۔

ہے اور امر خدا کے طور پر ان کو تھامے ہوئے ہے[1] بہرحال خدا اکشر پرش،
اکشر پرش دونوں سے بالاتر ہے پس پرشوتم کہلاتا ہے[2] پرکرتی اور
پرماتما پرش دونوں لا آغاز ہیں۔ پرماتما پرش غیر تغیر پذیر اور گنوں
کے دائرے سے ماورا ہونے کے سبب اگرچہ جسم میں رہتا ہے لیکن
نہ کسی چیز کا فاعل ہے نہ گنون سے متاثر ہوتا ہے پرکرتی وہ بنیاد سمجھی
جاتی ہے جس سے تمام علل و معلولات اور ان کے کارکن معین ہوتے ہیں۔
یہ تمام متحرک اعمال محرکات و افعال کا اساسی اصول ہے اور پرش وہ اصول
خیال کیا جاتا ہے جس سے تمام تجربات مسرت و الم ممکن ہیں[3] اس لیے
پرماتما پرش اگرچہ سب میں سرایت کیا ہوا ہے تاہم ہر فرد میں موجود
ہے جو اپنی اعلیٰ ذات کے طور پر تجربہ لذت و الم و الفت سے غیر متاثر
رہتا ہے یہ صرف اس کی ادنیٰ ذات ہے جو تجربے برداشت کرتی ہے
اور ہمیشہ گنون کے اثر میں رہتی ہے۔ اور جو کوشش بھی گنون کے دائرے
سے بلند، الفت و خواہش سے بالاتر لذت والم سے برتر ہونے کے لیے
کی جاتی ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ ادنیٰ ذات کو خالص اور لافانی اعلیٰ
ذات کے ماتحت کیا جاتا ہے اس رخ میں ہر ایک قدم پر اعلیٰ ذات
کے ساتھ ایک عارضی ربط و تعلق (یوگ) مضمر ہوتا ہے، یہ بیان کیا جاچکا
ہے کہ گیتا میں اعلیٰ اور ادنیٰ ذات میں تصادم تسلیم کیا جاتا ہے اور وہ
ہم کو نصیحت کرتی ہے کہ ادنیٰ ذات کو اعلیٰ ذات کے ذریعے بلند کریں
ہماری عام اخلاقی کوششوں میں ہمیشہ ایک طرف اعلیٰ پرش اور دوسری
طرف گنوں کی کشمکش ہوا کرتی ہے۔ لیکن اعلیٰ پرش خود کشمکش نہیں
کرتا نیچے کی جانب کھنچے جانے کی توانائی گنوں سے حاصل ہوتی ہے

---

[1] گیتا ۱۵، ۱۶، ۱۷۔
[2] گیتا ۱۵، ۱۵، اور ۱۸۔
[3] گیتا ۱۳، ۲۰۔

اور ادنیٰ ذات اس کے لیے کوشش کرتی ہے ان تمام کوششوں میں اعلیٰ ذات شانتی مستعدی اور عدم تغیر کے مطمن نصب العین کے طور پر ہر ایک نیکی بدی اور خوشی وغم میں موجود رہتی ہے اس اعلیٰ ذات کی موجودگی کا وجدان بعض وقت مراقبۂ ذات سے بعض وقت فلسفیانہ علم سے اور بعض وقت ہماری ان اخلاقی کوششوں سے ہوجاتا ہے جو ہم اپنے فرائض کو بغیر لگاؤ یا خواہش کے انجام دینے میں کرتے ہیں[۱]۔ ہر اخلاقی کوشش کہ ہم اپنے مقررہ فرائض بغیر کسی لگاؤ کے انجام دیں اس کے بھی یہی معنے ہیں کہ ہمیں اعلیٰ ذات یا خدا کے ساتھ ایک عارضی ربط وتعلق (یوگ) پیدا ہوتا ہے۔ ایک صحیح فلسفیانہ علم، جس کے باعث تمام افعال گن اور پرکرتی کے عمل کے سبب سے معلوم ہوتے ہیں جو حقیقی ذات کی بے لاگ نوعیت کا تحقق کرتا ہے۔ فعل کی فلسفیانہ تحلیل اور خدا، اعلےٰ ذات، ادنی ذات اور پرکرتی کے درمیان نسبت۔ کسی قسم کی بھگتی سے خدا کی نوعیت کا تحقق اور اپنے تمام اعمال اس کے سپرد کردینا۔ اس کے ساتھ ربط وتعلق پیدا زندگی بسر کرنے کی برترین برکت کا تجربہ۔ ان سب سے مراد اعلیٰ ذات یا خدا کے ساتھ ربط وتعلق پیدا کرنا ہے اس لیے ان کو یوگ کہا جاتا ہے۔

یہاں ایک ایسے فکر کے نظام کے آغاز پر آسانی کے ساتھ غور کرسکتے ہیں جو دوسرے اہل فکر کے ہاتھوں فلسفۂ سانکھیہ کے روایتی مذہب میں ترقی کرسکے۔ یہ پہلے ہی کہا جاچکا ہے کہ دو پرکرتیوں کو سانکھیہ کی ایک پرکرتی میں متحد کرنے کے تصور کا اشارہ فطرۃً ملتا ہے یہ اعلیٰ و ادنیٰ پرش جب کہ ان میں سے موخر الذکر لطف اٹھاتا ہے اور تکلیف سہتا ہے اور اول الذکر ادنیٰ ذات کے تمام تجربات خوشی والم میں غیر متغیر اور مطمئن رہتا ہے۔ اس سے بالطبع اپنشد کی ایک تشبیہ یاد آتی ہے کہ ایک ہی درخت پر دو پرند رہتے ہیں ایک لذیذ پھل کھاتا ہے اور دوسرا بغیر چکھے قانع رہتا ہے گیتا واضح طور پر اعلیٰ پرش و ادنی پرش کے درمیان واقعی نسبت کی تشریح نہیں کرتی نہ وہ صاف طور پر یہ بیان کرتی ہے کہ ادنیٰ پرش ایک ہے یا کثیر ہیں نہ اس کے حقیقی وجودیاتی احوال بیان کرتی ہے۔ یہ غور کرنا آسان ہے کہ

۶۷۴

---

[۱] ۔ ایضاً ۔ گیتا: ۱۲/۱۵ ۔

کسی طرح کی کوشش جو ان بظاہر تھوڑا بہت تعلق رکھنے والے پرشوں کو ایک خود منتقل اور قابل فہم تصور میں متحد کرنے کے لیے کی جائے وہ بالطبع اس نظریے پر ختم ہو گی کہ پرش لامحدود منزہ اور ساری وساری ہیں اور ادنیٰ پرش کو پرکرتی اور پرش کی باطل اور پر فریب باہمی انعکاس کی پیداوار قرار دیا جاتا ہے۔ لفظ مایا گیتا نے تین موقعوں پر استعمال کیا ہے (۷۔۱۴ اور ۱۵/ ۱۸۔۶۱) لیکن وہاں وہ لفظ ناقابل تلاش قوت یا جہالت کے معنوں میں استعمال ہوا ہے نہ کہ التباسی یا جادو کی مخلوق کے مفہوم میں۔ گیتا میں یہ تصور کبھی موضوع فکر نہیں بنا کہ عالم یا ذہنی اور روحانی مقولات میں سے کوئی بھی محض التباسی صورت ہیں۔ پس اس کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ ادنیٰ یا کشیتر پرش محض التباسی مخلوق ہو جو ہمارے ناقابل انکار روزمرہ کے تجربے کی تشریح کے لیے قبول کیا گیا ہو۔ لیکن یہ کہنا تو دشوار ہے کہ کس طرح یہ کشیتر گیہ پرش پر پرش سے جداہستی رکھنے والا خیال کیا جا سکتا ہے (جو بالکل گنوں سے آزاد ہو) کہ وہ پرکرتی کے گن سے لطف اٹھا رہا ہے جب تک کہ اول الذکر کو دوسرے کے فعل کا نتیجہ نہ سمجھا جائے۔ ایسا خیال فطرۃً اس نظریے کی تائید کریگا جس میں ادنیٰ پرش کو پرپرش متصور کیا جاتا ہے جس طرح کہ وہ گنوں میں منعکس ہو۔ پرپرش قایم بالذات گنوں کے اثر سے آزاد اور منزہ ذات ہے۔ لیکن اپنی بے لاگ سیرت اور تنہا پاکیزگی کھوئے بغیر ہی وہ کسی نہ کسی طرح گنوں کے اندر خیال کیا جا سکتا ہے کہ مظہری ذات، جیو، یا ادنیٰ پرش کا کام انجام دیتا ہے اور پرکرتی کے گنوں سے لطف اندوز ہوتا ہوا اعلیٰ پرش کو اپنی آخری بنیاد سمجھتا ہے۔ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ گیتا کا نظریۂ پرش متاخر سانکھیہ کے نظریۂ پرش کے مقابل کچھ کمزور رہے لیکن اس کا ایک فائدہ یہ ہے کہ اس میں کافی لچک موجود ہے اور یہ بہتر طریقے پر ادنیٰ پرش کی اعلیٰ پرش کے ربط ضبط کی تشریح کر سکتا ہے اور اول الذکر کو اعلیٰ نصب العین کی روح سے موصوف کرتا ہے۔

۴۶۸

ستو، رج، اور تم کی کیفیات تمام اقسام کے ذہنی میلانات کی کلی خصوصیات متصور کی گئی ہیں اور تمام افعال مختلف اقسام کے ستو، رج، یا تم سے انکساے جاتے ہیں۔ نفسی میلانات کو بھی ساتوک، راجس، تامس کے خاص اقسام سے ملقب کیا گیا ہے

اسی طرح مذہبی میلانات (شردودھا) کی بھی سہ گونہ فطرت بیان کی گئی ہے۔ ان میں جو ساتوک فطرت کے ہیں وہ دیوتاؤں کی پوجا کرتے ہیں اور جو راجس فطرت کے ہیں وہ یکش اور راکشش کی پوجا کرتے ہیں اور جو تامس فطرت کے ہیں، وہ بھوت و شیطان کو پوجتے ہیں۔ وہ جن میں شیخی، خواہش و الفت ہے شدید ریاضتی تکالیف برداشت کرتے ہیں جن کو مذہبی کتب نے روا نہیں رکھا ہے اور اس کے نتیجے کے طور پر فاقہ کرتے ہیں اور اپنے جسم و روح کو تکلف میں ڈالتے ہیں وہ اپنی فطرت میں درحقیقت شیطانی ہیں۔ اور ساتوک قربانیاں وہ ہیں جو مذہبی احکام کے تحت عزت سے انجام دی جائیں اور جو بغیر کسی خواہش یا تحریک دنیاوی و آسمانی فائدہ کے خالص احساس فریضہ کے بنا پر کی جاتی ہیں راجس قربانی وہ ہیں جو نفع یا اچھے نتیجے، شیخی، غرور کی تشفی کے لیے انجام دی جائیں۔ تامس قربانی وہ ہیں جو بغیر کسی اعتقاد کے نامناسب و ناموزوں رسوم سے ادا کی جائیں جو ویدک احکام کے خلاف ہیں۔ اور تپ بھی تین قسم کے ہیں جسم کے (شاریر)، تقریر کے (وانگیئے) اور ذہن کے (مانس)۔ دیوتاؤں کی تعریف، برہمنوں، استادوں، عقلا کی تعریف، اخلاص پاکیزگی، تجردی، عدم تشدد یہ جسمانی یا طبعی تپ کہلاتے ہیں۔ اس طرح گفتگو کرنا کہ پر صداقت، دلچسپ، نیکی کی طرف راغب، اور کسی طرح مضر نہ ہو۔ اور مناسب و باقاعدہ طریقے پر مطالعہ کرنا یہ سب تقریر کے تپ (وانگ مے تپ) کہے جاتے ہیں اور ذہنی (مانس) تپ صداقت نفس، اخوت روح، فکرمندی، ضبط نفس اپنے آپ کو قابو میں رکھنا ایثار اور پاکیزگی نفس پر مشتمل ہے۔ مذکورہ بالا تینوں طرح کے تپ اگر بغیر کسی انعام کے خیال کے انجام دیے جائیں تو ساتوک تپ کہلاتے ہیں جو تپ شیخی سے یا برتر رتبے کی خاطر، یا سماجی اعزاز یا افراد سے خراج تعریف حاصل کرنے کے لیے کیے جاتے ہیں وہ راجس کہلاتے ہیں ایسے تپ صرف عارضی اور کمزور نتائج پیدا کرتے ہیں۔ وہ تپ جو نادانی زہر کے ذریعے دوسروں کی بربادی کے لیے کیے جائیں وہ تامس تپ ہیں۔ نذر و نیاز ساتوک کہلاتے ہیں جب وہ موزوں اشخاص (مقدس برہمنوں) کو خوش حال مواقع پر مقدس مقامات میں صرف احساس فرض کی خاطر کئے جائیں اور وہ نذر و نیاز (دان) راجس کہلاتے ہیں جس کو دان دینے والے نے اپنے کو نیکی پہنچنے کے معاوضے میں دیا ہو۔ یا آیندہ کسی انعام ملنے کی خاطر کئے جائیں یا بلا ارادہ کیے جائیں اور وہ نذر و نیاز

تامس ہیں جب کہ وہ خفیف طور پر ناموزوں اشخاص کو ناپاک مقامات پر معمولی مقامات میں کئے جائیں۔ جو لوگ خواہان نجات ہیں وہ یگیہ تپ اور دان بغیر کسی دنیاوی یا آسمانی منافع کے مقصد سے انجام دیتے ہیں۔ علم بھی ساتوک راجس اور تامس ہوتا ہے۔ ساتوک عقل سے مراد یہ ہے کہ وحدت اور کثرت پر غور کیا جائے اور تمام جاندار مخلوقات کی بظاہر کثرت میں ایک غیر متغیر حقیقت کا تحقق کیا جائے۔ راجس علم وہ ہے جو اشیا یا جاندار مخلوقات کے اختلاف و جنس و سیرت اور تعداد پر غور کرتی ہے۔ تامس علم وہ ہے جو تنگ اور باطل اعتقاد پر مشتمل ہے جو ایک چھوٹی چیز کو بڑی اور صداقت کلی سمجھ کر انتہائی او عائیت اور نامعقول التباس یا الفت سے مطمین ہو جاتے ہیں۔ ساتوک فعل وہ ہے جب وہ بغیر کسی خواہش یا انعام یا لگاؤ یا نفرت کے انجام دیا جائے۔ راجس فعل وہ ہے جب پوری کوشش و جد و جہد سے انجام دیا جائے اور جو شیخی و غرور سے اپنی خواہشات کی تشفی کے لیے کیا جاتا ہے۔ تامس فعل وہ ہے جو جہالت سے کیا جائے اور جو اپنی استعداد کو تولے بغیر انجام دیا جائے اس سے توانائی ضایع ہوتی ہے اور نقصان و ضرر پہنچتا ہے وہ فاعل ساتوک کہلاتا ہے جو الفت اور شیخی سے پاک ہو، کامیابی و ناکامی سے یک لخت غیر متاثر ہو اور مستقل و قوی ہو راجس فاعل وہ ہے جو خود غرضی کے محرکات سے فعل کرتا ہے، ناپاک ہے اور کامیابی و ناکامی میں مسرت و غم سے بھر جاتا ہے اور دوسروں کو نقصان پہنچاتا ہے، تامس فاعل وہ ہے جو لا پروا ہے، گستاخ، بے فکر، فریبی، مضطرب، سست ٹال مٹول کرنے والا غمگین ہے۔ ساتوک عقل یا بدھی وہ ہے جو یہ سمجھتی ہے کہ کونسی راہ نیکی پر چلاتی ہے اور برائی سے بچاتی ہے اور اس کو بھی سمجھتی ہے کہ کیا کرے کیا نہ کرے کس چیز سے ڈرے اور کس چیز سے نہ ڈرے اور قید و نجات کیا ہے۔ راجس عقل وہ ہے جہاں ایک شخص نیکی و بدی کی نوعیت اور صحیح و باطل کردار کے سمجھنے میں غلطی کرتا ہے تامس فہم یہ ہے کہ ایک شخص بدی کو نیکی سمجھتا ہے اور جہالت سے تمام چیزوں کا غلط ادراک کرتا ہے ذہنی گرفت (دھرتی) اس وقت ساتوک کہلاتی ہے جب وہ ہمیشہ کامیاب ربط و تعلق کے ساتھ حسی وظائف دوحرکی اور ذہنی فعلیت کو ایک ساتھ قایم رکھتی ہے اور

۱۸۰

وہ سکھ ساتوک کہلاتا ہے جو شروع میں تو تکلیف دہ معلوم ہوتا ہے لیکن بالآخر ایسا میٹھا ہوتا ہے جیسے آب حیات۔ اور طمانیت قلب کا یہ راست نتیجہ ہوتا ہے لیکن جو مسرت حسی معروضات کے اتصال سے پیدا ہوتی ہے اور جو ابتدا میں بطور آب حیات کشش رکھتی ہے لیکن بعد میں زہر کی طرح پر الم ہو جاتی ہے اس کو راجس سکھ کہتے ہیں اور وہ خوشی جو نیند، سستی اور غلطیوں سے پیدا ہوتی ہے اور شروع سے آخر تک اندھا بنا کر رکھتی ہے اس کو تامس کہتے ہیں۔ اسی طرح ایسی غذا جو حیات افزا ہوتی ہے۔ ذہنی کاموں میں سہولت بخشتی ہے، لطف اندوزی کی طاقت بڑھاتی ہے اور تندرست و قوی بناتی ہے۔ میٹھی مدافعت کے قابل اور مسرت پیدا کرنے والی ہوتی ہے وہی ساتوک اشخاص کو پسند ہوتی ہے۔ راجس اشخاص اس غذا کو پسند کرتے ہیں جو گرم، ترش، نمکین اور خشک ہوتی ہے یہ غذا تکلیف دہ ہوتی ہے اور امراض پیدا کرتی ہے۔ اور وہ غذا جو ناپاک، بد ذائقہ، باسی اور خراب ہوتی ہے۔ اس کو تامس لوگ پسند کرتے ہیں۔
ان سب سے معلوم ہوتا ہے کہ ست، رج، تم یہ تمام گن اپنے میلانات کے متعین کرنے والے ہوتے ہیں یا ان کو اخلاقی و غیر اخلاقی، پر لذت و پر الم سطحوں کا مواد یا ہمارے تجربات کی خصوصیات کہہ سکتے ہیں۔ ستو گن اخلاقی و ماورائے اخلاقی سطح کی نمایندگی کرتا ہے۔ رجو گن معمولی طور پر ایک دوسرے کے ساتھ ملا ہوا عام سطح کی نمایندگی کرتا ہے اور تمو گن سارے تجربے کی ادنیٰ اور بد اخلاقی کی خصوصیات کی نمایندگی کرتا ہے۔

اویکت اور برہم

لفظ اویکت ابتداً گیتا میں "غیر ظاہر" کے مفہوم میں آیا ہے، صرف کی رو سے یہ لفظ دو اجزا پر مشتمل ہے منفی ۔۔۔ (۔۔) یعنی نفی اور ویکت معنی "ظاہر" "ممیز" یا "منکشف" اس معنی میں یہ لفظ بطور اسم صفت استعمال ہوا ہے اس لفظ کا دوسرا استعمال مقولے کے مفہوم میں ہے جو نہ مذکر ہے نہ مونث بلکہ بے جنس (اویکتم)۔ پہلے مفہوم کی تشریح میں گیتا ۲-۲۵ یا ۲-۲۸ سے حوالہ دیا جا سکتا ہے پس ۲-۵

۱۱۱۴

یں کہا گیا ہے کہ ذات غیر ظاہر، ناقابل خیال و ناقابل تغیر ہے۔ بہر حال اپنشدوں میں تو یہ غیر معمولی بات ہے کہ ذات کو اویکت یا غیر ظاہر کی خصوصیت کہہ سکیں اس لیے کہ ذات تو خالص شعور اور ظاہر بالذات ہے تمام متاخر ویدانت کی تصانیف میں ذات کو انوبھوتی سوبھاؤ کہا گیا ہے یا جس کا ہمیشہ بلا واسطہ وجدان ہوتا ہے۔ لیکن گیتا میں ذات کی سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ غیر متغیر اور غیر فانی ہے اس کے بعد وہ غیر ظاہر اور ناقابل خیال ہے۔ لیکن اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ گیتا ذات کو بطور خالص شعور بیان کرتی ہے۔ نہ صرف وہ ذات کو اویکت یا غیر ظاہر سیرت کی بیان کرتی ہے بلکہ یہ بھی نہیں معلوم ہوتا کہ کسی جگہ ایسا اشارہ کیا گیا ہو کہ ذات ایک خود شعوری اصول ہے۔ ممکن ہے کہ لفظ چیتنیا جس سے مراد شعور ہے گیتا میں اس کا بیان ہوا ہے کہ یہ تغیر پذیر کشیتر کا جزو ہے نہ کہ کشیتر گیہ کا[1]۔ یہ بات دریافت کی جاسکتی ہے کہ اگر ذات شعوری اصول نہیں ہے تو کس طرح اس کو کشیتر گیہ بیان کیا جاسکتا ہے (جو کشیتر کو جاننے والا ہے) لیکن اس کا بخوبی جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہاں ذات کو کشیتر کی نسبت سے کشیتر گیہ کہا گیا ہے اور قرینہ یہ ہوسکتا ہے کہ ذات اپنے جبلی اصول شعور سے ہی شعوری اصول نہیں ہو جاتی بلکہ اس اصول شعور سے ہوتی ہے جو کشیتر کے وجود مرکبہ سے منعکس ہوتا یا پیش کیا جاتا ہے۔ کشیتر اپنے اندر شعوری اصول شامل رکھتا ہے جس کو چیتنیا کہتے ہیں اور ذات کے ساتھ اس کے تلازم کے اثر سے یہ ذات کشیتر گیہ یا عالم سی دکھائی دیتی ہے۔

یہ بیان کرنا بے موقع نہ ہوگا کہ حد کشیتر اپنشدوں میں اس اصطلاحی معنے میں نہیں استعمال ہوا جیسا کہ گیتا میں ہوا ہے البتہ حد کشیتر گیہ شیو تاشو تیر ۱۲-۶ اور میتر اپن ۲-۵ میں پرش کے معنے میں آیا ہے جیسا کہ گیتا میں اور حد کشیتر جیسا کہ گیتا میں استعمال ہوا ہے اس کا وہی مفہوم ہے جو چرک کے ساتھ فلسفے کے بیان کے بارے میں چرک سمہتیا ۱-۱-۶۰ تا ۶۳ میں آیا ہے بہر حال چرک میں اویکت کو کشیتر کے مرکب جز سے خارج کر دیا گیا ہے۔ اگرچہ گیتا میں یہ کشیتر کے اجزا

---

[1] گیتا ۱۳-۷۔

میں داخل ہے۔ چرک اویکت (جس سے وہ سانکھ کی پرکرتی اور پرش دونو مراد لیتا ہے) کو بطور کشیترگیہ خیال کرتا ہے اور گیتا صرف پرش کو کشیترگیہ سمجھتی ہے۔ گیتا کے نزدیک پرش کی خصوصیت اصول زندگی (جیو بھوت ۷-۵ اور ۷-۱۵) ہے جس سے تمام عالم قایم رہتا ہے البتہ گیتا میں یہ بیان نہیں کیا گیا کہ کس خاص طریقے سے یہ اصول زندگی تمام عالم کو برقرار رکھتا ہے چرک کے نزدیک بھی آتما اصول حیات ہے اور یہاں یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ یہی اصول بدھی، حواس ذہن اور اشیا کو مربوط رکھتا ہے اور یہی وہ اصول ہے جس کے لیے نیک وبد لذت والم قید ونجات اور درحقیقت سارا عالمی عمل واقع ہوتا ہے۔ چرسمہیتا میں پرش کو چیتنا دھاتو یا شعور کو برقرار رکھنے والا کہا گیا ہے پھر بھی اس کو بذات خود شعوری خیال نہیں کیا گیا۔ اس میں شعور من، حواس اور اشیا کے مشترکہ عمل کے نتیجے کے طور پر آتا ہے۔ گیتا میں پرش کو بطور چیتنا دھاتو نہیں سمجھا جاتا ہے بلکہ چیتنا یا شعور کشیتر کا جزو ہے جس پر پرش کا اقتدار ہوتا ہے بس پرش کو کشیترگیہ کے طور پر علم صرف کشیتر کے ساتھ تلازم کی وجہ سے میسر آتا ہے۔ یہ بجا طور پر فرض کیا جا سکتا ہے کہ پرش بطور کشیترگیہ اور بطور اصول زندگی کشیتر کے اجزا کو برقرار رکھتا ہے۔ اور یہ ممکن ہے کہ پرش کی حیثیت بطور واقف یا عالم اس قریبی تلازم پر منحصر ہو جو کشیتر اور خود اس کے درمیان پایا جاتا ہے۔

پرش بطور واقف کی نوعیت کی فکر کے ساتھ ساتھ ایک اور مفید مطلب نقطہ یعنی پرش بطور فاعل (کرتر) کی نوعیت کی فکر کی جانب توجہ دلائی گئی ہے یہ بات دوسری فصل میں بیان ہوگی کہ افعال کے پھل ادھشٹھان، کرتر، کارن، چیشٹا اور دَیو کے متحدہ اعمال کے ذریعے ممکن کیے جاتے ہیں۔ اس اصول کو سانکھیہ کا اصول خیال کیا گیا ہے اگرچہ شنکر نے اس کی تعبیر یوں کی ہے کہ یہ ویدانت کا نظریہ ہے لیکن سانکھیہ اور ویدانت کے نظریے صریحاً ست کاریہ واد کی قسم کے ہیں روایتی فلسفہ سانکھیہ کے ست کاریہ واد کے مطابق افعال کا پھل پانا ارتقا کے عمل کا فطری نتیجہ ہے اور جو پہلے بالقوہ حالت میں تھا اس کے بالفعل ہو جانے پر مشتمل ہے اور ویدانتی ست کاریہ کی رائے کے مطابق تمام اعمال محض دکھاوا ہیں اور صرف علت ہی حقیقی ہے۔ ان دونوں اصولوں میں سے کوئی بھی نظریہ اس قسم کی تعلیل کا قائل نظر نہیں آتا، جس کا قرینہ یہ ہو کہ کوئی چیز کئی ایک اجزا کے مشترکہ عمل کا نتیجہ سمجھا جا سکے۔ وہ جو نہیں ہے اس کو علل کی ترتیبوں کے مشترکہ عمل سے کبھی پیدا نہیں کیا جا سکتا

۴۷۳

یہ یاد رکھنا چاہیے کہ گیتا بہرحال ست کاریہ وادے اساسی اصول کو واضح طور پر منضبط کرتی ہے کہ جو موجود ہے وہ فنا نہیں ہو سکتا اور جو موجود نہیں ہے وہ پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس اصول کا اطلاق ذات کی لافانی خصوصیت کو ثابت کرنے کے لیے کیا گیا تھا اس سے ہر شخص کو تعجب ہوگا کہ گیتا ذات کی بقا کو مسلم کرنے کے لیے تو ست کاریہ واد کا اصول اختیار کرے اور فعل کی پیدائش کے لیے است کاریہ واد کے اصول کو فرض کرے اور تعجب ہے کہ ایسی ہی رائے چرک میں ملتی ہے جب وہ سانکھیہ کا بیان کرتا ہے جہاں یہ کہا گیا ہے کہ تمام افعال علل کی ترتیبوں سے پیدا ہوتے ہیں اور یہ کہ افعال فاعل (کرتر) کے ساتھ دوسری ہستیوں کی ترتیب کے نتائج ہیں [1]

لفظ ادیکت "ناقابل ادراک ہونا" یا "غائب ہوجانا" کے مفہوم میں گیتا ۲۸-۲ میں استعمال ہوا ہے جہاں کہا گیا ہے کہ تمام مخلوقات کا آغاز غیر مرئی و نامعلوم ہے وہ صرف اپنی درمیانی حالت میں معلوم ہوتے ہیں اور موت کے وقت بھی وہ غائب ہو کر نامعلوم ہو جاتے ہیں۔ لیکن بے ضبس جنس میں لفظ ادیکت سے مراد ایک مقولہ ہے جو خود خدا کا ایک جزو ہے اور جس سے تمام گوناگوں عالم ظاہر وجود میں آیا ہے۔ اور اس ادیکت کو پرکرتی یا نوعیت خدا ہی کہا گیا ہے جو اپنی نگرانی میں متحرک و غیر متحرک تمام عالم کو پیدا کرتا ہے [2] اور بعض وقت خود خدا کو ادیکت کہا گیا ہے۔ (غالباً اس لیے کہ وہ ہمارے حواس کی گرفت میں نہیں آسکتا ہے) وہ ایک وجود ہونے کے لحاظ سے ادیکت سے بھی اعلیٰ ہے۔ جو اس کا جز فطرت بیان کیا گیا ہے اور ایک مقولہ ہونے کے لحاظ سے اس سے تمام چیزیں وجود میں آئی ہیں [3] یہ ادیکت جو خدا کے عین مطابق ہے اکشر یا غیر فانی بھی کہلاتا ہے اور تمام ہستیوں کا آخری مرجع سمجھا جاتا ہے جو اپنے اعلیٰ و اکمل تحقق کو حاصل کرتی ہیں۔ پس ایک

---

[1] چرک سمہتا ۱-۱-۱۷-۱۵۔

[2] گیتا ۱۰/۹ :۔

[3] گیتا ۸-۲۰، ۸-۲۱ اور ۹-۱۴ میں کہا گیا ہے تمام عالم پر ادیکت کی صورت میں ساری دسایر ہوں اور تمام چیزیں تمام مخلوقات میرے اندر ہیں۔ لیکن میں ان میں ختم نہیں ہوجاتا ہوں۔

اعلیٰ اویکت ہے جو خدا کے اعلیٰ جوہر کا اظہار ہے اور ایک ادنیٰ اویکت ہے جس سے عالم پیدا ہوا ہے ان اویکتوں کے پہلو بہ پہلو پرکرتی بھی ہے جس کو بعض وقت اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ وہ وجود اصول اور مایا یا خدا کی وہ قوت ہے جو اندھا بنا دیتی ہے جس سے گن پیدا ہوتے ہیں۔

لفظ برہم دو یا تین مختلف معنوں میں استعمال ہوا ہے پس ایک مفہوم میں اس سے مراد پرکرتی ہے جس سے گن پیدا ہوئے ہیں دوسرے مفہوم میں یہ خدا کی اصلی فطرت ہے ایک اور مفہوم میں اس لفظ سے مراد وید ہیں۔ پس گیتا ۳-۱۵ میں کہا گیا ہے کہ یگیہ کے فرائض برہم (وید) سے اخذ ہوئے ہیں اور برہم ازل سے ہے پس ہمہ جا برہم ہمیشہ یگیوں میں قایم ہے[۱]۔ یہاں یہ تصور ہے کہ چونکہ وید ازلی برہم سے نکلے ہیں اس لیے اس کی ازلی ہمہ جا خصوصیت یگیوں میں بھی داخل ہو جاتی ہے لفظ "ہمہ جا" (سرو گت) یگیوں کا حوالہ دیتے وقت شاید اس لئے بیان کیا گیا ہے کہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ یگیہ مختلف اور رگوناطریقوں سے یگیہ کرنے والوں کو فائدہ پہنچاتے ہیں۔ گیتا ۴-۳۲ میں لفظ برہم، برہمنو مکھی میں ویدوں کے تعبیر کے لیے استعمال ہوا ہے۔ لیکن ۴-۲۴ اور ۲۵ میں جہاں پر کہا گیا ہے کہ تمام یگیہ خدا کو غائب سمجھ کر انجام دی جائیں۔ اور یگیہ کا سامان اور یگیہ کی آگ وغیرہ کو برہم سمجھا جائے غالباً یہاں لفظ برہم خدا کے معنی میں استعمال ہوا ہے[۲]۔ ۵-۶، ۱۰، ۱۹ میں لفظ "برہم" خدا یا ایشور کے معنی میں استعمال ہوا ہے اور کئی صورتوں میں بھی خدا کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے لیکن گیتا کے مطابق شخصی خدا یا ایشور ہی اعلیٰ اصول ہے اور وہ برہم جو اپنشدوں کے نزدیک بے کیف غیر ممیز آخری اصول ہے۔ یہ ایسا اصول ہے جو اگرچہ بذات خود بڑی عظمت کا ہے اور خدا کے انتہائی جوہر کی نمایندگی کرتا ہے تاہم شخصی خدا، ایشور ہی اس کو برقرار رکھتا ہے پس اگرچہ ۹-۱۳، ۱۰-۱۲ میں برہم کو بے اختلاف آخری اصول کہا گیا ہے لیکن ۱۴-۲۷ میں یہ کہا گیا ہے کہ اس برہم یا آخری اصول کا بھی سہارا ایشور ہے۔ بہت سے مقامات پر برہم کے حصول کے متعلق سننے میں آتا ہے (برہم بھوت ۵-۲۴، ۶-۲۷، ۱۸-۵۴،

[۱] گیتا ۳-۱۵۔
[۲] شریدھر اس بیت (۴-۲۴) کی تشریح کرتا ہے۔

یا برہم بھویہ ۱۴-۲۶ اور برہم کے انتہائی آنند کے حصول کے متعلق بھی سنتے ہیں (برہم نرواں ۲-۷۲ ، ۵-۲۴،۲۵،۲۶)۔ لفظ برہم بھوت کے معنے گیتا میں بے اختلاف وحدت میں مدغم ہو جانے کے نہیں ہیں جیسا کہ شنکر کے ویدانت میں ہے یہ خیال کرنا غلط ہے کہ لفظ برہم ہمیشہ اسی مفہوم میں استعمال ہوا جس میں شنکر نے استعمال کیا ہے۔ لفظ برہم بے اختلاف اور انتہائی اصول کے مفہوم میں اپنشدوں میں مستعمل ہوا ہے اور اپنشد تمام ہندو نظامات فکر میں مقدس علم کا خزانہ سمجھے جاتے ہیں اکثر نظام لاتغیر ازلی حالت کے حصول کو تحقق کا آخری مقصد سمجھتے ہیں مثلاً میں چرک کے بیان کیے ہوئے سانکھیہ کا حوالہ دے سکتا ہوں جس میں کہا گیا ہے کہ جب کوئی انسان افعال اور تعلقات کو ترک کر دیتا ہے تو بالآخر تمام احساسات اور علم بالکل موقوف ہو جاتے ہیں اور وہ اس نوبت پر برہم کے درجے میں جا پہنچتا ہے اور ذات کبھی ظاہر نہیں ہوتی یہ وہ منزل ہے جو تمام وجود سے ماورا ہے اور جس کا نہ کوئی تعین ہے نہ کوئی خصوصیت نہ نشان[1] یہ ایک کامل فنا کی سی حالت ہے پھر بھی اس کو برہم پن کی حالت کہا جاتا ہے لفظ برہم اپنشدوں سے لیا گیا ہے اور اس مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے کہ وہ تحقق کی انتہائی اعلیٰ حالت ہے جس کی اصلی نوعیت تمام مختلف نظامات میں مختلف ہے گیتا میں بھی برہمہ کے معنے تحقق ذات کی اعلیٰ حالت کے ہیں جس میں تمام جذبات سے کامل بے تعلقی کے ذریعے ایک شخص خود اپنی ذات میں قانع ہو جاتا ہے اور اس کا نفس کامل توازن کی حالت میں ہوتا ہے۔ گیتا ۵-۱۹ میں برہم کی تعریف بے عیب حالت توازن کی گئی ہے (نردوشم ہی سمم برہم) اور اس مضمون کے تمام شلوکوں میں اس رشی کے متعلق جو تعلقات کو ترک کرنے اور جذبات کو فنا کرنے کے ذریعے کامل سکون اور توازن میں رہتا ہے یہ کہا جاتا ہے کہ ان برکات کے سبب وہ برہمہ میں رہتا ہے اس لیے کہ برہمہ سے مراد کامل سکون ہے۔ گیتا ۱۳-۱۳ میں برہم کو علم کی آخری غایت کہا گیا ہے جو ازلی ہے اور جس کو موجود کہا جا سکتا ہے نہ غیر موجود کہا گیا ہے کہ اس برہم کے ہاتھ، پیر، آنکھ، سر، منہ اور کان عالم میں ہر جگہ موجود ہیں اور وہ سب کو گھیرے ہوئے ہے وہ خود

۵۰۸

---

[1] چرک سمہیتا ۱۷۱۱۶، ۱۵۳۔

بغیر جو اس ہے لیکن تمام حسی کیفیات کو منور کرتا ہے خود بے تعلق اور گنوں سے ماورا ہے مگر سب کو برقرار رکھنے والا اور گنوں سے لطف اندوز بھی ہونے والا ہے وہ تمام جانداروں اور متحرک اور غیر متحرک کے اندر بھی ہے اور باہر بھی، وہ قریب بھی ہے اور بعید بھی لیکن اپنی لطیف فطرت کی وجہ سے ناقابل ادراک سب میں ایک ہی ہوتے ہوئے بھی کثیر نظر آتا ہے۔ تمام مخلوقات کو برقرار رکھنے والا، مار ڈالنے والا، اور سب پر غالب آنے والا ہے وہ نورالانوار ہے تاریکی سے بالاتر ہے وہ علم اور معروض علم دونوں ہے کیونکہ سب کے دل میں ہے یہ غور کرنا آسان ہے کہ برہم کا سارا تصور جیسا کہ یہاں بیان ہوا ہے، اپنشدوں سے راست حاصل کیا گیا ہے اس باب کے آخر میں کہا گیا ہے کہ وہ جو کثیر جاندار مخلوق کو ایک سمجھ کر ہر چیز کو اسی کا ظہور اور اسی کی شان سمجھتا ہے وہ خود برہم ہو جاتا ہے لیکن دوسرے باب میں خود کرشن بطور خدا فرماتے ہیں "میں کامل آنند اور غیر فانی دھرم کے ابدی و ازلی برہم کو قایم رکھنے والا ہوں" گیتا ۱۴-۲۶ میں کہا گیا ہے جو "پریم سے اور پکے اعتقاد سے میری عبادت کرتا ہے وہ گنوں سے بالاتر ہو جاتا ہے اور برہم ہو جاتا ہے" یہ غور کیا گیا ہے کہ گیتا میں دو طرح کے اویکت تسلیم کئے گئے ہیں یہ خدا کی ادنےٰ اویکت فطرت ہے جس نے اپنے آپ کو بطور عالم ظاہر کیا ہے لیکن ایک اعلیٰ اویکت ہے جو اس سے پرے ہے اور جو سب کی غیر متغیر اور ابدی بنیاد ہے۔ اس لیے یہ بہت ممکن معلوم ہوتا ہے کہ برہم اس اعلیٰ اویکت کے عین مطابق ہو۔ لیکن اگرچہ یہ اعلیٰ اویکت خدا کا اعلیٰ ترین جوہر سمجھا جاتا ہے۔ پھر بھی یہ اور ادنیٰ اویکت اور ارواح سب مل کر خدا کی افوق شخصیت کے سہارے قایم ہیں۔ ۴۷۶

یہ سوال کہ گیتا آیا سانکھیہ ہے یا ویدانت یا اصل میں سانکھیہ ہے لیکن بعد میں اس پر نظر ثانی اور تبدیلی ہوئی یا ویدانتی رائے کے مطابق اضافہ ہوا، اس کے متعلق یہاں تشریح سے بحث کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اگر گیتا کی وہ تعبیر جو یہاں کی گئی ہے قبول کی جائے تو ظاہر ہوگا کہ وہ نہ سانکھیہ ہے نہ ویدانت یہ بیان کر دیا گیا ہے کہ لفظ سانکھیہ جو گیتا میں آیا ہے اس سے مراد روایتی سانکھیہ فلسفہ نہیں ہے جیسا کہ ایشور کرشن کی کاریکا میں بیان ہوا ہے۔ اس میں کلام نہیں کہ منتشر عنصر

قدیم فلسفے کے موجود ہیں جس سے نہ صرف ایشور کرشن کی سانکھیہ یا ششٹی تنتر (جس کا خلاصہ ایشور کرشن کی تصنیف ہے) مرتب ہوئے ہیں بلکہ اس سے بھی قدیم ترجمہ جو چرک کے بیان میں پایا جاتا ہے اس کی بھی نشو نما اسی سے خیال کی جا سکتی ہے۔ اس میں کوئی شبہہ نہیں ہے کہ گیتا کا سانکھیہ کا بیان مادی طور پر ششٹی تنتر یا ایشور کرشن کے سانکھیہ یا چرک کے سانکھیہ، پنچ شکھ کے سانکھیہ مذکورہ مہابھارت اور پتنجلی کے سانکھیہ اور ویاس بھاشیہ سے مختلف ہے۔ بالعموم پتنجلی کا سانکھیہ خدا پرستی کا سانکھیہ کہلاتا ہے (سیشور سانکھ) لیکن پتنجلی کا ایشور سانکھیہ نظام فکر سے کمزور طور پر مربوط ہے جس کی تشریح یوگ میں ہوئی ہے۔ وہاں پر ایشور ماورا اور کامل وجود تسلیم کیا گیا ہے جو اپنی مستقل مشیت سے پرکرتی کی ارتقا کی راہ سے قانون کرم کے لحاظ سے مزاحمات کو دور کرتا ہے۔ اور اس طرح وہ صرف اندھی پرکرتی کی غایت کی تکمیل میں مدد دیتا ہے۔ لیکن گیتا میں پرش اور کائناتی فطرت کی اصل یہ دونوں خدا یعنے مافوق شخصیت (پرشوتم) کے ہی اجزا ہیں پرکرتی جس سے گن جو صرف موضوعی خصوصیات رکھتے ہیں متخرج کئے گئے ہیں اس قوت کو خدا کی مایا کہا گیا ہے یا جو اس کی رفیق کی طرح ہے جو اس کی توانائی سے بارآور ہو کر گنوں کو پیدا کرتی ہے۔ سانکھیہ کے مختلف مذاہب سے گیتا کے فلسفے کا اختلاف صاف ظاہر ہے سانکھ کی ایک پرکرتی کی بجائے گیتا میں ہم کو خدا کی تین پرکرتی حاصل ہیں یہاں گن موضوعی یا نفسی ہیں نہ کہ کائناتی اس لیے کہ گیتا ایک پرکرتی مانتی ہے جو موضوعی گن کو پیدا کرتی ہے جن سے پرش اپنے تجربات کے تعلق کے روابط سے مربوط ہیں ایسی پرکرتی کو مناسب طور پر گن مبنی مایا (مایا جو گنوں پر مشتمل ہے) بیان کیا جا سکتا ہے اور اگرچہ پرش کثیر ہیں۔ تاہم وہ بحیثیت مجموعی خدا کی (ایزدی نوعیت) خصوصی پرکرتی کے ظہورات ہیں۔ گیتا میں پرشوں کو خالص فہم کی نوعیت کا بیان نہیں کیا گیا ہے جیسا کہ سانکھیہ میں لیکن شعور کا وقوفی عنصر (چیتنا) خدا کی دوسری پرکرتی سے لیا گیا ہے جو پرش سے متلازم ہے۔ یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ گیتا اصول ست کاریہ واد کو ذات کے لافانی ہونے کے حوالے سے تسلیم کرتی ہے نہ کہ افعال کے پھلوں کے اعتبار سے اور نہ طلوع شعور کے حوالے

۴۶۷

سے سانکھ کا تن ماترا کا مقولہ گیتا میں موجود نہیں ہے۔ اور سانکھیہ کی پرکرتی کی عام غایت کے بجائے خدا کی برتر شخصیت ہے۔ جو اپنے ارادے سے ان تمام مختلف عناصر کو ایک وحدت اور ایک مقصد عطا کرتا ہے جو اس کے سہارے قائم ہیں کپل اور پتنجلی دونوں اپنی سانکھ میں واضح طور پر منزہ پرش کی آخری تنہائی کے حصول کا مقصد رکھتے ہیں، خواہ وہ علم کے ذریعے حاصل ہو یا یوگ کی ریاضت سے لیکن گیتا اس امر کی متمنی ہے کہ رشیوں کا سا سکون قلب اور کامل و مطمئن فطرت کو جذبات اور خواہشات سے ذہن کی بے تعلقی کے ذریعے حاصل کیا جائے۔ جب ایسی مقدس شانتی اور حالت اطمینان حاصل ہو تو رشی کو گنوں کے لگاؤ کی قید سے نجات مل جاتی ہے یا وہ خدا میں برہم کی حالت میں ہو جاتا ہے۔ اس طرح فلسفۂ گیتا روایتی فلسفۂ سانکھیہ سے ہر طور پر معنوی حیثیت سے تقریباً ہر ایک بات میں مختلف ہے۔ البتہ بعض معمولی امور (مثلاً تن ماترا کی غیر موجودگی اور علم اور فعل کی پیدایش کی نوعیت وغیرہ) میں فلسفۂ گیتا اس سانکھیہ سے مماثل و مشابہ ہے جس کا بیان چرک سمتھیا ۱۰۰ء میں آیا ہے جو کہ اس کی جلد اول میں بیان کیا جا چکا ہے[1]

یہ سوال کہ گیتا ویدانتی اثر کے تحت لکھی گئی ہے اس کا جواب اس وقت تک تشفی بخش نہیں ہو سکتا جب تک یہ نہ معلوم ہو کہ ویدانتی اثر سے کیا مراد ہے اگر ویدانتی اثر سے مراد اپنشدوں کا اثر ہے تب تو گیتا کے بارے میں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اپنشدوں سے بے تکلفی کے ساتھ مواد لیا گیا ہے جو قدیم الایام سے اپنی دانائی کی بنا پر واجب الاحترام ہیں لیکن اگر ویدانتی اثر سے مراد وہ فلسفۂ ویدانت ہے جس کی تلقین شنکر اور اس کے تابعین نے کی ہے تو کہا جا سکتا ہے کہ فلسفۂ گیتا اس سے بے حد مختلف ہے۔ یہ تو پہلے ہی کہا جا چکا ہے کہ اگرچہ برہم اپنشد کی زبان میں اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ یہ خدا کا اعلیٰ جوہر ہے۔ لیکن درحقیقت یہ خدا کی مافوق شخصیت کا ایک جزو ہے۔ اور نہ گیتا میں اس امر کا دعویٰ ہے کہ صرف برہم ہی حقیقت ہے اور اس کے سوائے جو کچھ نظر آتا ہے تمام باطل و غیر حقیقی ہے اس میں شک نہیں کہ لفظ

۴۸۸

[1] تاریخ ہندی فلسفہ جلد اول صفحہ ۲۱۳-۲۲۲ سنہ ۱۹۲۲ء۔

مایا گیتا میں تین فقروں میں آیا ہے لیکن اس کے وہ معنی نہیں جو شنکر نے ویدانتی فکر کی مشہور تعبیر میں بیان کیے ہیں۔ چنانچہ گیتا ۷-۱۴ میں مایا کو گن کی نوعیت کہا گیا ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ جو خدا سے وابستہ ہے مایا کی گرفت سے بچ جاتا ہے۔ گیتا ۷-۱۵ میں بھی لفظ مایا غالباً اسی مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ کیونکہ یہ کہا گیا ہے کہ جاہل و گناہگار جو شیطانی خیالات سے اپنی صحیح عقل کو مایا کے اثر سے کھو دیتے ہیں اور خدا سے وابستہ نہیں رہتے بہت ممکن ہے کہ یہاں بھی مایا سے مراد رج اور تم کا اثر ہو کیونکہ کئی مرتبہ گیتا میں کہا گیا ہے کہ شیطانی میلانات رج اور تم کے غالب اثر سے پیدا ہوتے ہیں۔ گیتا ۱۸، ۶۱ میں کہا گیا ہے کہ خدا تمام جانداروں کے دل میں موجود ہے اور مایا کے ذریعے ان کو حرکت دیتا رہتا ہے جیسے کسی مشین پر کھلونے ناچتے ہوں۔ یہ بیان کیا گیا ہے کہ نفسی میلانات اور اخلاقی و غیر اخلاقی رجحانات جو تمام لوگوں کو فعل کرنے پر مجبور کرتے ہیں وہ سب گنوں کے اثر سے پیدا ہوتے ہیں اور یہ کہ خدا پرکرتی کے ذریعے گنوں کو بالآخر پیدا کرنے والا ہے پس مایا سے یہاں مراد گن ہیں جیسا کہ گیتا ۷-۱۴ میں ہے۔ شریدھر اس سے مراد خدا کی قوتیں لیتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بعید معنی میں گنوں سے مراد خدا کی قوتیں ہیں۔ لیکن شنکر کی تشریح میں اس کو دھوکہ (چھدمنا) کہا گیا ہے جو بالکل غیر موزوں ہے۔ پس یہ صاف ہے کہ گیتا اس رائے سے واقف نہیں ہے کہ عالم کو مایا کا ظہور ریا التباس سمجھے یہ پہلے ہی کہا گیا ہے کہ لفظ برہم گیتا میں وید، بے عیب سکون قلب، جو ہر برتر، اور پرکرتی کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ویسا واضح اصطلاحی مفہوم نہیں ہے جیسا کہ فلسفۂ شنکر میں ہے۔ یہ لفظ گیتا میں اپنشدوں کے استعمال کی تمام کشادگی رکھتا ہے۔ لفظ اودیا جو شنکر کے فلسفۂ ویدانت کا مشہور لفظ ہے۔ گیتا میں کہیں نہیں آیا لفظ اگیان کئی دفعہ استعمال ہوا ہے (۵-۱۵-۱۶، ۱۰-۱۱، ۱۳-۱۱، ۱۴-۸، ۱۶-۱۷، ۱۴-۱۶، ۱۷) لیکن ان فقروں میں کہیں بھی وہ خاص اصطلاحی مفہوم نہیں ہے۔ اس کا مفہوم "جہالت" یا "غلط تصور" ہے جو تمو گن سے پیدا ہوتا ہے (اگیانم تمہ سہ پھلم ۱۴-۱۶) اور پھر تم کو ہی پیدا کرتا ہے (تمس تو اگیان۔

۶۷۹

جَم۔ ودھی ۱۲۔۱۲۔ ۸)۔

گیتا میں یگیہ کے فرائض کا تصور

یگیہ یا قایم مقام و معیانوں کی بعض اقسام کی وجوبیت کا ویدک نقطۂ نظر تمام ہندو فکر کی صورتوں میں سرایت کیے ہوئے ہے لیکن فلسفہ ویدانت جس کی تعبیر شنکر نے کی ہے اس سے مستثنیٰ ہے میماسا فلسفے میں ودھی کی تحلیل میں ان فرائض کی لزوم کے تصور کی بہترین تشریح کی گئی ہے۔ ودھی سے مراد ویدوں کے احکام ہیں مثلاً "تجھ کو فلاں یگیہ کرنا چاہیے"۔ بعض وقت یہ مشروط ہوتے ہیں مثلاً "جو جنت کے خواہشمند ہوں ان کو فلاں یگیہ کرنا چاہیے" اور بعض وقت یہ غیر مشروط ہوتے ہیں مثلاً "تجھ کو تین وقت پرارتھنا کرنی چاہیے"۔ اس ودھی یا حکم کی قوت کی تعبیر مختلف مذاہب میماسا میں مختلف طریقے سے کی گئی ہے۔ جے منی دھرم یا نیکی کی تعریف اس طرح کرتا ہے کہ وہ ایک قابل خواہش مقصد (ارتھ) یا خیر ہے جس کے متعلق ویدک احکام میں ہدایت کی گئی ہے۔ اس کی تعبیر کرتے ہوئے مشہور شارح کمارِل کہتا ہے کہ ویدک احکام اور یگیوں کی ادائی کو ہی اپنا فرض یا دھرم کہنا چاہیے۔ اس لیے نیکی کی تعریف اس تصور پر مشتمل کہ صرف ایک دل خواہ مقصد (اس دکھ کے باعث جو اس سے متلازم ہے لیکن جو متلازم لذت سے بڑھ کر نہیں ہے) جس کے لیے تاکید ویدک احکام میں کی گئی ہے وہی دھرم ہے۔ ویدوں نے جن یگیوں کا حکم دیا ہے ان کو دھرم کہا جاتا اس لیے کہ یہ مستقبل میں پرلذت تجربے پیدا کرتے ہیں۔ پس ایک شخص کے ممنوعہ ویدک احکام سے بچنا بھی دھرم ہے اس لیے کہ ایک شخص ان سے بچنے سے ناپسندیدہ اثر و تکلیف کی سزاؤں سے بچ جاتا ہے جو ان احکام کی خلاف ورزی کا نتیجہ ہوتیں۔ بہرحال اسے یگیہ بالآخر ارتھ یا خواہش کیے ہوئے مقاصد سمجھے جاتے ہیں اس لیے کہ ان سے پرلذت تجربے پید

ہوتے ہیں۔ ویدک احکام کی آمریت کے بارے میں خیال ہے کہ وہ دہرے طریقے پر عمل کرتی ہے پہلے تو زبانی حکم کی اطاعت میں ایک ارادی میلان کو شروع کرتی ہے دوسرے واقعی اس فعل کے انجام دینے کے ارادے کو آزاد کرتی ہے جو حکم میں مذکور ہے۔ زبانی احکام کی تحریک طبعی تحریک کی طرح نہیں ہے۔ ایسی تحریک اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کہ ایک شخص کو کسی واقعے کے تصور کے نتیجے کے طور پر سمجھتا ہے کہ ہدایت کئے ہوئے افعال کی انجام وہی نفع بخش نتایج کی طرف لے جائے گی اور وہ بالطبع ایک شخص کو خود اس کی غرض کی خاطر ان افعال کے کرنے کی تحریک کرتی ہے[۱]۔ پس اس دہری تحریک میں (بھاؤنا) جو ویدک حکم میں مضمر ہے ایک تو وہ فعل کرنے کی تحریک ہے جو زبانی حکم میں بتلائی گئی ہے۔ جو شابدی بھاؤنا کہلاتی ہے اور اس کے بعد ایک شخص فعل کی انجام وہی کی واقعی کوشش کرتا ہے[۲]۔ حکم (ودھی) کی ہدایت براہ راست فعل کے صیغۂ امر کے لاحقہ (رلن) سے سمجھی جاتی ہے بلکہ فعل کے معنے کے پیشتر بھی معلوم کی جاتی ہے۔ اگر ایسا ہو تو یہ بحث کی جا سکتی ہے کہ امر جو حکم سے پہنچایا جاتا ہے وہ خالص بے معنے صورت کا حکم ہے۔ اس حجت کو بھٹ کے مذہب نے قبول کیا ہے جس کے نزدیک اگرچہ پہلی منزل میں اظہار بغیر مافیہ خالص صورت کا حکم ہوتا ہے لیکن بعد کی منازل پر فرض کی بغیر مافیہ کے خالص صورت کی تکمیل بالطبع ایک ٹھوس سیاق وسباق کے حوالے سے ہو جاتی ہے جس کی وہ فعل تعبیر کرتا ہے جس سے وہ لاحقۂ متلازم ہے۔ پس بھاؤنا کی تحریک کا عمل اگرچہ پہلی مرتبہ ایک بغیر مافیہ خالص شکل کی خبر رسانی سے آغاز ہوتا ہے۔ لیکن خود اپنی ضرورت اور فرض کی بغیر مافیہ کی خالص صورت کی وجہ سے اپنے آپ قایم نہ رہ سکنے کی عدم استعداد کے سبب بتدریج زیادہ سے زیادہ ٹھوس منازل سے گزرتا ہے تاکہ فرض کی واقعی سمجھ ہو جو متلازم فعل کے ٹھوس معنوں میں مضمر ہے[۳]۔ پس بغیر مافیہ کے فرض کی اطلاع اور ٹھوس

۴۸۰

[۱]۔ نیائے منجری صفحہ ۳۴۲۔ وجیانگرم سنسکرت سلسلے بنارس ۱۸۹۵ء۔

[۲]۔:۔ ایضاً صفحہ ۳۴۳۔ [۳]۔:۔ ایضاً صفحہ ۳۴۴۔

زبانی معنے کے ساتھ اس کا تلازم یہ دو مختلف معنے نہیں ہیں بلکہ اظہار طریق کی طوالت ہے جیسے کھانا پکانے میں تمام مختلف افعال کام کرتے ہیں مثلاً آگ پر کڑہائی رکھنا آگ جلانا وغیرہ[1]۔ پس ان دونوں بھاؤنا سے مراد سوائے اسکے اور کچھ نہیں کہ ارادے کو استدلال اور اس کی فعلیت کے معین راستوں سے اٹھالیا جائے جیسے کہ یگیہ وغیرہ کی انجام دہی اور ودھی سے مراد اکسانا اور حرکت میں لانا ہے ایسی تحریک ہی فاعل کے اندر ایک ارادہ پیدا کرتی ہے جو بعد میں مادی فعل میں منتقل ہو جاتا ہے۔

۴۸۱

میماسا کا دوسرا نقطۂ نظر اس دہری بھاؤنا کے نظریے پر اعتراض کرتا ہے کہ لاحقہ لِن کام کرنے کے لیے حکم کے تصور پر مشتمل ہے گویا ویدوں کا تعلق ہم سے مالک وغلام کے مانند ہے اور ویدک ودھی جو لِن کے لاحقہ سے ظاہر ہوتی ہے اس سے مراد حکم ہے۔ ودھی ہم کو کام کرنے پر مستعد کرتی ہے اور اس سے تحریک پاکر ہم کام کرتے ہیں۔ یہ ہم کو مادی طور پر فعل پر مجبور نہیں کرتی لیکن یہ احساس کہ ہم کو کام کرنے کے لیے حکم دیا گیا ہے ہی کھینچنے والی قوت بن جاتی ہے۔ پس ودھی کا علم ہم کو ویدک فرایض کی انجام دہی کی طرف کھینچتا ہے۔ جب انسان ایک حکم کو سنتا ہے تو وہ محسوس کرتا ہے کہ اس کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ کام کرے اور تب وہ کام پر لگایا جاتا ہے۔ پس اس طرح کام پر لگایا جانا ایک بالکل مختلف عمل ہے اس تعلق سے جو حاکم اور محکوم میں ہوتا ہے اور اس کے بعد کیا جاتا ہے۔ ویدک جملے کا جوہر یہ حکم یا نیوگ ہے ایک شخص جس نے سابق میں کچھ چیزوں سے فایدہ حاصل کیا ہو یا ان لذتوں کا مزہ پایا ہو جو ان سے پیدا ہوتی ہیں تو وہ بالطبع ان کو دوبارہ حاصل کرنے کا ارادہ کرے گا۔ اس کا یہاں بھی شوق، خواہش اور ارادے کا ایک خاص ذہنی تجربہ نظر آتا ہے جو ہم کو ویدک احکام کی اطاعت کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ یہ ارادہ ایک خالص موضوعی تجربہ ہے۔ اس لیے کسی دوسرے کو اس کا تجربہ نہیں ہو سکتا اگرچہ

---

[1] ۔ نیائے منجری صفحہ ۳۴۵۔

اس کے وجود کو محض اس واقعے سے منتج کر سکتا ہے کہ جب تک یہ ذہن میں محسوس نہ ہو اس وقت تک کوئی شخص یہ محسوس نہ کرے گا کہ اس کو کام کرنے کے لیے آمادہ کیا گیا ہے[1] نیوگ یا کام کے لیے اکسانا (پریرن) ہی تمام ودھیوں کا مفہوم ہے اور یہ ہمارے اندر حکم کے مطابق کام کرنے کا ارادہ پیدا کرتا ہے کسی کام کی حقیقی انجام دہی ارادے کا تکمیلی جز ہے۔ جو موضوعی طور پر اس طرح محسوس ہوتا ہے کہ نیوگ یا ودھی کی قوت کشش سے مشتعل کیا گیا ہے۔ یہ راشٹر کمارل کی رائے سے اس بات میں مختلف ہے کہ وہ یہ نہیں فرض کرتا کہ ویدک حکم کی تحریک، ویدک احکام کے مطابق فعل کی تجسیم اور تصور کے کل طریقے (ذریعے وغیرہ) بھاؤنا میں اثر قبول کرتی ہے تو حکم کام کرنے کے لیے اکساتے ہیں اور یہ ہم میں حکم کی تعمیل کے لیے باطنی عزم کو ابھارنے میں تمام ختم ہو جاتی کام کی حقیقی انجام دہی تو ایک فطری نتیجہ (ارتھ) کے طور پر آجاتی ہے۔ ودھی کی قوت اپنے اطلاق کا میدان صرف اس وقت رکھتی ہے جب کہ ہمارے معمولی ہیجانات فعل کی انجام دہی کی راہ نہیں بتاتے۔ اس لیے ودھی محض حکم کے قانون کی طرح عمل کرتی ہے جس کی تعمیل صرف قانون کی خاطر کی جاتی ہے اور قانون کی تعمیل کے لیے ہی باطنی عزم کا نفسیاتی جز وجو فعل کرنے پر آمادہ کرتا ہے۔

منڈن اپنی ودھی وویک میں ودھی کی اہمیت کے متعلق مختلف آرا پر بحث کرتا ہے۔ وہ تعبیر کرتا ہے کہ ودھی ایک خاص قسم کا اکسانا ہے (پرورتنا) کسی خاص مقصد کو حاصل کرنے کی باطنی ارادی نیت۔ اور اس نیت کا جسم کی عضوی حرکات کی طرف لے جانے والی عملی جد وجہد میں بدل جانا۔ ان دونوں میں وہ تمیز کرتا ہے۔ یہاں پرورتنا سے مراد فعل کی انجام دہی کی طرف ذہن کی باطنی ارادی ہدایت اور وہ عصبی تغیرات ہیں جو اس سے متلازم ہیں[2]۔ ویدوں کا حکم بالطبع اپنے ساتھ احساس فرض یا وجوب (کرتویتا) پیدا کرتا ہے اور یہی احساس فرض ہے جو لوگوں کو کام کرنے پر مجبور کرتا ہے بلا لحاظ اس

[1] نیائے منجری صفحہ ۳۴۸-۳۴۹۔
[2] واچسپتی کی نیائے کنیکا ودھی ویویک سے متعلق صفحات ۲۴۳/۲۴۴۔

امر کے کہ ایسے کاموں کے صلے کے طور پر کس قسم کی بہتری یا منفعت ہو گی۔ وہ نفسیاتی حالت جو ایسے احساس فرض سے متلازم ہوتی ہے وہ جبلت (پرتی بھا) کی نوعیت کی ہے۔ کام کی انجام دہی اسی جبلی ہیج فعل کے ذریعے ہوتی ہے جس کا آغاز احساس فرض سے ہوتا ہے۔

نیائے کا اصول مذکورۂ بالا ودھی کے خیال سے مختلف ہے کہ وہ غیر مشروط جبری حکم ہے بلکہ اس کے نزدیک ویدک احکام کے لیے ترغیب اپنی قوت اس خواہش سے حاصل کرتی ہے کہ اگر وہ ویدوں کے مطابق کام کرے تو اس کے صلے میں وہ خاص فوائد حاصل کرے گا پس آخری محرک فعل حصول لذت و اجتناب الم ہے اور صرف اپنے چاہے ہوئے مقاصد کے حصول کے لیے ہی انسان ویدک احکام کی پیروی و قربانی کی طرف راغب ہوتا ہے۔ پس اس خیال کے مطابق ترغیب یا پریرنا اپنے اندر خالص جبر یا بالکل بدیہی طلب نہیں رکھتی اور نہ جبری حکم کے اثر سے ارادی رجحان کو اجاگر کرتی بلکہ صرف مقصد کے لیے خواہش نمودار ہونے سے ہی اس ترغیب کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ ۴۸۳

ودھی کی مذکورۂ بالا اکثر تعبیریں گیتا کے بہت بعد کی ہیں اور ودھی کی نوعیت کی کوئی باقاعدہ بحث گیتا کے زمانے کی یا اس سے قبل کی ایسی نہیں ہوئی ہے جو اس وقت دستیاب ہو لیکن بعد کے زمانے کی تشریح بھی گیتا کے تصور حکم کی قوت کی اہمیت کو سمجھنے کے لیے مفید ہے اب تک جو بحث ہوئی ہے اس سے واضح ہے کہ ودھی کے حکم کا تصور اپنی اس اصطلاح کے لحاظ سے اخلاقی نہیں کہلا سکتا جو ابھی حال کی تصنیف ہندو اخلاقیات کے لحاظ سے ہوتا ہے[1]۔ اس لیے کہ ودھی حکم صرف ویدوں کے احکام تک محدود ہے جو کسی طرح اخلاقیات کے ہمارے عام تصور کے ہم مکاں نہیں ہے۔ متذکرہ میماسا مذاہب کے نزدیک نیکی (دھرم) ویدک احکام کی تعمیل پر مشتمل ہے جو کچھ ویدوں نے حکم دیا ہے اس کو نیکی سمجھنا چاہیے۔ اور جو کچھ

[1] ایس۔ کے مترا کی ہندو اخلاقیات جو ڈاکٹر سیل کی شخصی نگرانی و رہنمائی میں لکھی گئی ہے۔

ویدوں نے منع کیا ہے وہی برائی اور گناہ ہے اور تمام دوسری باتیں جن کے کرنے کے لیے ویدوں میں نہ کوئی حکم ہے نہ ممانعت ہے تو وہ بے تعلق ہیں یعنے نہ نیک ہیں نہ بد۔ پس لفظ دھرم ان افعال تک محدود ہے جن کے لیے ویدوں نے حکم دیا ہے خواہ ایسے افعال بعض صورتوں میں برے نتایج سے متلازم ہی کیوں نہ ہوں جو چند دوسرے احکام وید کی خلاف ورزی کے باعث قابل سزا ہوتے ہیں۔ جبری حکم جس کی طرف یہاں اشارہ ہے وہ مذہبی کتب پر مبنی ہے پس وہ بالکل خارجی ہے۔ افعال کی نیک سیرت اپنی اصلی فطرت پر منحصر نہیں ہوتی بلکہ خارجی صفت پر کہ ان کے کرنے کے لیے ویدوں میں حکم ہے۔ اور جن کے لیے ویدوں میں نہ حکم ہے نہ ممانعت ہے تو وہ بے تعلق ہیں۔ پس یہ صاف ظاہر ہے کہ لفظ دھرم کا ترجمہ "نیکی" صرف اصطلاحی مفہوم میں کیا جا سکتا ہے اور الفاظ اخلاقی و غیر اخلاقی ہمارے مفہوم میں دھرم اور ادھرم کے تصور سے کوئی تعلق نہیں رکھتے ہیں۔ ۴۸۴

گیتا میں یگیوں کی انجام دہی کے دو قسم کے محرکوں میں تمیز کی گئی ہے پہلا محرک لالچ اور خود غرضی کا ہے۔ اور دوسرا محرک احساس فرض ہے۔ گیتا اس قسم کے محرک سے آگاہ ہے جو نیائے کی ویدک ودھی کی تعبیر کے مطابق ہے اور احساس فرض کو وجود میں لانے کی جو میماسا کی ودھی کی عام تعبیر ہے اس سے بھی واقف

لہ۔ کمارل کے نزدیک وہ قربانیاں جو اپنے دشمنوں کے مار ڈالنے کے لیے کی جائیں وہ بھی درست ہیں۔ اس لیے کہ ان کے بارے میں ویدوں میں حکم ہے بہر حال پربھاکر حجت کرتا ہے کہ چونکہ یہ انسانوں کے فطری بد میلانات کی بنا پر انجام دی جاتی ہیں تو ان کی انجام دہی کے بارے میں نہیں سمجھا جا سکتا ہے کہ یہ وہ فرض ہے جو ویدوں کے احکام کی تعمیل سے متلازم ہے۔ کمارل کی حجت یہ ہے کہ اگرچہ شین یگیہ کے ساتھ برے نتایج لگ جاتے ہیں لیکن چونکہ کرنے والا تو صرف ویدک احکام کے فرایض کے تحت کو انجام دینے سے تعلق رکھتا ہے۔ اس لیے اس کو برے نتایج سے دوچار نہ ہونا پڑے گا۔ اور ویدک احکام کی تعمیل ہی کی بنا پر اس کو صحیح کہا جاتا ہے اگرچہ جانداروں کو نقصان جو اس سے پہنچتا ہے اس کی سزا برابر عاید ہو گی۔

بہر حال سانکھیہ اور بعض نیائے کے اہل علم "شین" یگیہ کو ناجایز قرار دیں گے۔ کیونکہ اس کی انجام دہی سے جانداروں کو نقصان پہنچتا ہے جس پر یہ قربانی مشتمل ہے۔

ہے پس وہ ان بیوقوفوں کو برا کہتی ہے جو صرف ویدک اصولوں کی پیروی کرتے ہیں اور کسی دوسری چیز میں یقین نہیں رکھتے وہ لوگ خواہشات سے معمور اور حصول جنت کے متمنی ہوتے ہیں وہ صرف ایسے کام کرتے ہیں جو دوبارہ پیدایش اور دنیاوی لذات کی لطف اندوزی کی طرف لے جانے والے ہوتے ہیں۔ وہ لوگ جو اس قسم کے لالچ و خواہش سے معمور رہوتے ہیں اور صرف اس خیال سے یگیہ کرتے ہیں کہ دنیاوی فوائد حاصل ہوں وہ ایک ادنی سطح پر گردش کرتے ہیں اور صحیح عزم کے ساتھ ایشور کی بھگتی کی زندگی کی اعلیٰ تجویز کے اہل نہیں ہوتے[1] کہا جاتا ہے کہ وید دنیاوی تمنا و خواہش کے اثر میں ہیں۔ شوق اور تنفر خواہش اور نفرت کے ذریعے ہی لوگ ویدک فرایض کو ادا کرتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ ان سے بڑھ کر اور کچھ نہیں۔ پس چاہئے کہ ویدک فرایض کو خودغرضی کے محرکات سے انجام دینے کا حلقہ اثر بلند تر ہو جائے لیکن گیتا ویدک یگیوں کے انجام دہی کے خلاف نہیں بشرطیکہ بے غرض اور محض فرض کے احترام کی خاطر کیا جائے۔ وہ شخص جو ذاتی فائدے و منفعت پر نظر رکھ کر قربانی کرتا ہے اور لذیذ مقاصد کے حصول کا خواستگار ہوتا ہے وہ ادنیٰ قسم کا آدمی ہے۔ پس یگیہ بغیر کسی ذاتی لگاؤ کے انجام دینا چاہئے اور صرف مقدس فرض کی ادائی کے احترام کا خیال ہو پرجاپتی نے انسان کے ساتھ یگیوں کی تخلیق کی اور کہا "یگیہ تمھارے فائدے کے لیے ہوں گے تم کو چاہیئے کہ یگیوں کے ذریعے دیوتاؤں کی مدد کرو اور دیوتا اس کے بدلے میں تمھاری فلاح و بہبود میں معاونت کریں گے۔ جو خود اپنے لیے جیتا ہے اور دیوتاؤں کو نذر و نیاز نہیں پیش کرتا جس سے ان کی مدد ہو تو وہ دیوتاؤں کے حصے کا تصرف بیجا کرتا ہے۔"

۴۸۵

گیتا کی یہ رائے متاخر میماسا کی رائے سے مختلف ہے۔ جو غالباً اپنی بہت قدیم روایت رکھتی ہے۔ چنانچہ کمارل کے نزدیک ویدک یگیہ یا دھرم کی آخری وجہ معقول یہ ہے کہ وہ ہماری ضرورتوں کو مطمئن کرتی ہے اور مسرت پیدا کرتی ہے۔

---

[1] لفظ ویسایاتمک کی تعبیر ۲-۱-۴۱، ۲-۴۴ میں شارحین نے بطور نشچے آتمک کی ہے۔ (جو پرمانون یا ثبوت کے ذریعے صحیح فیصلے پر مشتمل ہے) بہرحال جس معنے کو میں نے ترجیح دی ہے وہ "صحیح عزم" ہیں۔

یہ ارتھ کہلاتا تھا۔ بے شک یگیہ ویدک احکام کے قانون کے مطابق انجام دیے جاتے ہیں لیکن اس سے تو سوال کے نفسیاتی پہلو کی نمایندگی ہوتی ہے۔ ویدک یگیوں کی انجام دہی کی خارجی بنیاد کہ وہ یگیہ کرنے والے کو مسرت عطا کرتے ہیں اور اس کی خواہش کی اشیا اس کے لیے محفوظ کرکے اس کی خواہشات کی تشفی کرتے ہیں۔ ایسی ہی رائے کے پابند ہوکر نیائے میں ویدک یگیوں کے محرک کو طے کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اہل نیائے کے نزدیک ویدک احکام کی بجا آوری سے نہ صرف مقصود خواہش حاصل ہوتا ہے بلکہ یہ ہی وہ محرک ہے جس کی وجہ سے یگیہ کیے جاتے ہیں۔ اس رائے سے گیتا بخوبی واقف ہے جس کی وہ تردید کرتی ہے۔ گیتا نے تسلیم کیا ہے کہ یگیہ سے دنیاوی بھلائی پیدا ہوتی ہے لیکن اس کا تمام نقطۂ نظر ہی اس سے الگ ہے اس لیے کہ گیتا کے نزدیک یگیہ انسانوں اور دیوتاؤں کے مابین مواعید اتحاد ہیں یگیہ باہمی نیک نیتی کو ترقی دیتا ہے اور یگیوں سے دیوتاؤں کی مدد ہوتی ہے اور وہ معاوضے میں انسانوں کی امداد کرتے ہیں۔ پس اس طرح انسان اور دیوتا دونوں کا بھلا ہوتا ہے۔ یگیہ سے بارش، بارش سے اناج اور اناج سے انسان زندہ رہتے ہیں پس اس نقطۂ نظر سے یگیہ انفرادی واجتماعی بھلائی کا ذریعہ ہے اور جو خیال کرتا ہے کہ اس سے خودغرضی کے اغراض کو سیری ہوگی وہ یقیناً ادنی شخص ہے۔ لیکن جو لوگ یگیہ نہیں کرتے وہ بھی مساوی طور پر بدکار ہیں۔ وید لازوال ازل سے پیدا ہوئے ہیں اور یگیہ کا حکم ویدوں سے نمودار ہوتا ہے۔ پس یگیوں میں لازوال اور ساری وسایہ برہم ہی قایم کیا جاتا ہے[1] گیتا کا اعتقاد یہ ہے کہ لوگوں کی فلاح، زمین کی زرخیزی پر منحصر ہے اور اس کا انحصار بارش پر ہے اور بارش دیوتاؤں کی عنایت پر مبنی ہے۔ اور جب یگیہ ہو تو دیوتا سرسبز رہ سکتے ہیں۔ یگیہ کا حکم ویدوں سے آیا ہے اور وید ساری وسایہ برہم سے آئے ہیں اور برہمہ ہی تمام یگیوں کا خاص مانیہ ہے پس برہم سے یگیہ تک یگیوں سے دیوتاؤں کی خیر تک دیوتاؤں کی خیر سے انسانوں کی فلاح و سرسبزی تک ایک مکمل دور ہے 486

[1] گیتا ۳-۱۵۔

ہر شخص اس دور کے عمل کو جاری رکھنے پر مجبور رہے اس کو جو توڑتا ہے وہ گناہگار اور خودغرض ہے۔ اور اس زندگی کا اہل نہیں جو وہ بسر کرتا ہے۔[1]

پس گیتا اور میماسا کے نصب العین میں اس طرح فرق کرنا چاہیئے کہ موخرالذکر انفرادی نیکی اور اول الذکر اجتماعی نیکی کے مقصد پر مبنی ہے اور اگر موخرالذکر دیدک احکام کو ان کے فعل کی محرکات خیال کرتا ہے تو اول الذکر یگیوں کے دور کے عمل کو جاری رکھنے کے قانون کی تعمیل میں یگیوں کی انجام دہی کے نصب العین کی قدر کرتا ہے جس سے کہ دیوتاؤں اور انسانوں کا عالم اپنی فلاح و بہبود کی مناسب حالت میں قایم رکھا جاتا ہے۔ جب انسان یگیہ کے لیے کوئی کام کرتا ہے تو ایسے کام اس کو پھل کے پابند نہیں کر سکتے۔ البتہ جب خودغرضی کے محرکات سے کام کیے جاتے ہیں تو وہ کام لوگوں کو اچھے یا برے نتایج کا پابند کر دیتے ہیں۔[2]

لفظ دھرم کا گیتا میں وہ مفہوم نہیں ہے جو جے منی نے سمجھا تھا یعنے دل خواہ مقصد یا خیر جو یگیہ سے وجود میں آتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ گیتا میں ابتداءً کسی جماعت یا ذات کے فرایض کے ناقابل تبدیل رسمی حکم اور رعوام کے لیے منظورہ عام راہ کردار اور مجوزہ تجویز کردار کے مفہوم میں استعمال ہوتا تھا۔ دھرم کے معنے "قدیم رسمی حکم" یہ اس لفظ کا قدیم ترین مفہوم ہے۔ اور اتھرو وید کے ۱۸-۳-۱۱ (دھرمم پرانم انوپال ینتی) میں بھی پایا جاتا ہے[3] مکڈونل میترا ین ۴-۱-۹ کاٹھک ۳۱-۷ اور تیتریہ ۳-۲-۸-۱۱ کا حوالہ دیتے ہوئے بتلاتا ہے کہ جسمانی عیوب (جیسے بدوضع ناخن، بدرنگ دانت) چھوٹی بہن کی شادی کرنا، جب کہ بڑی بہن کی شادی نہ ہوئی ہو یہ قتل کے ساتھ ملا دیے گئے ہیں اگرچہ ان کے لیے سزا یکساں نہیں ہے اور یہ کہ جرایم یا وہمی جسمانی عیوب یا رسمی طریقوں کے الخرافات کے مابین اصولاً کوئی امتیاز نہیں ہے۔ شت پتھ براہمن ۱۲-۴-۱-۲۶۲

---

[1] گیتا ۳-۱۶۔ [2] گیتا ۳-۹۔ [3] دھرم۔ دھرمن باقاعدہ الفاظ ہیں۔ دھرمن رگ وید میں اور دونوں آگے چل "قانون" یا اسم کے لیے استعمال ہونے لگے۔ مکڈونل کی ویدک انڈکس صفحہ ۳۹۰۔

میں بھی کشتری کے دھرم کی وضاحت کشتری کے خصوصی فرائض سے کی گئی ہے[۱]۔ پس گیتا میں لفظ دھرم کے مرکزی معنی ہی اس لفظ کے قدیم ترین ویدک معنے ہیں جو بعد میں میمامسا کے اصطلاحی معنے سے بے حد قدیم ہے۔ گیتا میں دھرم کے معنے یگیہ یا خارجی فوائد نہیں ہیں جیسا کہ میمامسا میں ہے بلکہ دھرم رسمی طریقوں کی ایک ترتیب ہے جو مخصوص ذات پات کی تقسیم اور ان کے فرایض پر مشتمل ہے۔ اسی کے مطابق یگیہ کی انجام دہی ان لوگوں کے لیے دھرم ہے جن کے مقسومہ فرایض میں یگیہ داخل ہیں دھرم کے خلاف ہونے سے زنا کو ویدوں میں ایک شر کہا گیا ہے اور ایسا ہی گیتا (دھرمے نشٹے ۱-۴۱) میں کہا گیا ہے۔ ۲۔ گیتا میں ارجن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ بطور کشتری اپنے فرض کی بجا آوری اور عزیزوں کی زندگیوں کو نقصان پہنچانے کے گناہ سے پریشان اور سرگرداں ہے۔ دھرم اور ادھرم کے ابہام کا حوالہ ۱۸-۳۱-۳۲ میں بھی آیا ہے۔ گیتا ۷-۱۱ میں لفظ دھرم چیزوں کی مسلم تنظیم ہے۔ اور رسمی طور پر تسلیم کیے ہوئے رسم و رواج کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے[۲]۔ میں انسان کے فرایض ادا کرنے کے طریقے کے متعلق جو بلا لحاظ لذت و الم انجام دیے جائیں یہ بیان کیا گیا ہے کہ وہ خاص قسم کا دھرم ہے جو عام دھرم سے مختلف ہے۔

یگیوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ مختلف قسم کے ہیں مثلاً وہ جن میں دیوتاؤں کو نذر و نیاز پیش کی جاتی ہے وہ دیو یگیہ ہیں اور یہ برہم یگیہ سے مختلف ہے جس میں انسان اپنے کو بالکل برہم کے حوالے کر دیتا ہے جہاں خود برہم ہی پیش کرنے والا برہمہ ہی نذر اور برہمہ ہی نذر و نیاز کی آگ ہوتی ہے اور جہاں اپنے آپ کو برہمہ کے حوالے کر دینے سے وہ برہمہ میں گم ہو جاتا ہے[۳]۔ ضبط حواس بھی ایک قسم کا یگیہ ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ حاسوں کی آگ میں بطور نذر حسی معروضات کو

۴۸۷

۱؎ Dr. Albrecht Weber's Edition. Leipzig 1924.

۲؎ ۲۵ اور ۲۲، ۴۔

ڈالا جاتا ہے اور ضبط حواس کی آگ میں خود حاسوں کو بطور نذر پیش کیا جاتا ہے اور اس ضبط حواس کی آگ میں حسی وظایف اور حیاتی وظایف کو بھی بطور نذر ڈال دیا جاتا ہے جو استدلال سے روشن ہوتی ہے۔ پانچ قسم کے یگیوں میں تمیز کی جاتی ہے۔ مثلاً نذرانے کے سامان کے ساتھ یگیہ کو درویہ یگیہ کہتے ہیں۔ ریاضت یا ضبط حواس کے یگیہ کو پتو یگیہ۔ ربط و تعلق کے یگیہ کو یوگ یگیہ کہتے ہیں۔ مذہبی کتب کے مطالعے کا یگیہ سوادھیایہ یگیہ کہلاتا ہے علم یا عقل کا یگیہ گیان یگیہ کہلاتا ہے[1]۔ یہ غور کرنا آسان ہے کہ لفظ یگیہ کے اطلاق کی وسعت حقیقی مادی یگیہ سے ترقی کے دوسرے وسیع مختلف طریقوں کی طرف ایک قدرتی نتیجہ ہے جو یگیہ کے تصور کی اس وسعت سے پیدا ہوتا ہے، قربانی کے تصور کی وسعت کا طبعی نتیجہ کہ جو کچھ آتما کی ترقی کی طرف لے جاتا ہے یگیہ ہے۔ یگیہ کی اصطلاح اعلیٰ اور پاک تلازم رکھتی ہے اور مذہبی جدوجہد کے نئے مخترعہ نظامات اور آتما کی ترقی کی کوشش کو بھی نئے قسم کے یگیہ خیال کیا جاتا ہے۔ مثلاً قایم مقام دھیان (پرتیک اپاسنا) بھی یگیہ کی نئی صورتیں ہیں۔ جب فکر کو ترقی ہونے لگی اور تحقیق ذات کے نئے نئے طریقے ترقی پذیر ہوئے تو قدیم لفظ یگیہ مذہبی انضباط کے ان نئے اقسام تک وسیع ہوتا گیا۔ اس وجہ سے کہ قدیم ترادارے کی بے حد عزت و تعظیم کی جاتی تھی۔

۴۸۸

بہرحال گیتا میں لفظ یگیہ کے خواہ کتنے ہی معنے ہوں لیکن لفظ دھرم کا اصطلاحی مفہوم تو وہ نہیں ہے جو میماںسا کا ہے۔ گیتا بتلاتی ہے کہ برہمنوں کا کام یگیہ کرنا ہے اور کشتریوں کا فریضہ جنگ کرتا ہے پس اس کا مقصد ان وضعی رسوم کو جاری رکھنا ہے جس کو وہ دھرم خیال کرتی ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ جو کام خواہش اور شوق یا کسی قسم کی خود غرضی سے کیے جاتے ہیں ان کو گیتا سخت ناپسند کرتی ہے انسان کو چاہیئے کہ اپنے رواجی فرایض کو اپنا دھرم سمجھے اور ان کو اپنی کسی خواہش کی تکمیل کے تصور کے بغیر انجام دے جب انسان کرم کو بے غرض احساس فرض سمجھ کر انجام دیتا ہے تو اس کا کرم اس کے لیے بندھن نہیں ہوتا۔ گیتا

---

[1] گیتا ۴-۲۶-۲۸ اور ۲۹ اور ۳۰ بھی دیکھو۔

ایک طرف تو قدیم کرم کے نصب العین کی پیروی نہیں کرتی کہ انسان اس غرض سے قربانی کرے کہ آسمانی و زمینی فوائد حاصل ہوں۔ نہ وہ دوسری طرف ویدانت کے نصب العین یا دوسرے نظامات فلسفہ کی پیروی کرتی ہے جن کا منشا یہ ہے کہ ہم اپنی خواہشات کو ترک کریں اور اپنے جذبات کو قابو میں لائیں اس وجہ سے کہ ہمارا نفس ناپاکیوں سے بالکل پاک ہو جائے اور فرایض سے بالا و برتر ہو جائے اور روح کی وحدت کی معرفت کا تحقق ہو۔ گیتا تسلیم کرتی ہے کہ انسان کو حقیقی معرفت حاصل کرنا چاہیے اور اپنے نفس کو تمام خواہشوں سے پاک کرنا چاہئے لیکن اپنے فرایض رسمی کو بھی کرتا رہے اور اپنے دھرم کا پکا وفادار رہے۔ اس پر کوئی جبر یا سختی نہ کی جائے۔ سوائے اس کے کہ وہ خود اپنے فرض کے باطنی قانون کے احترام کے خیال سے انجام دے اور اس دھرم کا خیال رکھے جو وضعی رسمی اعمال و فرایض پر مشتمل ہے اور جن کو شاستروں نے تجویز کیا ہے۔

گیتا میں انضباط حواس

حواس کے بے قابو ہونے کا ذکر کٹھ اپنشد میں آیا ہے جہاں پر حواس کو گھوڑوں سے مشابہت دی گئی ہے گیتا کہتی ہے کہ جب نفس حسی دلچسپیوں میں پھنس جاتا ہے تو انسان کی عقل گم ہو جاتی ہے جیسے کہ گہرے پانی میں شدید ہوا کی موج کشتی کو ڈانواں ڈول کر دیتی ہے یہاں تک کہ عقلمند آدمی بھی باوجود ان کوششوں کے جو خود کو مستقل مزاج رکھنے کے لیے کرتا ہے یہ تکلیف دینے والے حواس اس کے نفس کو بھی بھٹکا دیتے ہیں حسی معروضات سے مسلسل وابستگی پیدا ہونے سے ان سے تعلق پیدا ہو جاتا ہے ایسی وابستگیوں سے خواہشات پیدا ہوتی ہیں اور خواہشات سے غصہ پیدا ہوتا ہے اور غصے سے جذبات کا اندھا پن اور اس اندھے پن سے حافظے کی معدومی اور حافظے کی معدومی سے انسان کی فہم جاتی رہتی ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان برباد ہو جاتا

٤٨٩

ہے[1] بالطبع انسان برائی کی راہ کی جانب مائل ہے اور خود کو ان سے محفوظ رکھنے کی کوشش کے باوجود وہ نیچے کی طرف گرتا چلا جاتا ہے۔ ہر ایک حس کی اپنی الگ الگ الفتیں اور دشمنیاں ہیں یہی الفت (راگ) اور دشمنی دونو دشمن ہیں گیتا بار بار خواہش، الفت (کام) غصہ (کرودھ) لالچ (لوبھ) کے برے اثرات کے بارے میں کہتی ہے کہ یہ دوزخ کے تین در ہیں اسی سبب وہ عقل کو ایسا ڈھک دیتی ہے جیسا کہ آگ کو دھواں یا جیسے کثیف میل آئینے کو دھندلا کر دیتا ہے یا جیسے جنین رحم سے ڈھکا ہوتا ہے[2] ارجن کا کرشن سے دریافت کرنے کا حوالہ دلایا گیا ہے کہ حواس کا قابو میں رکھنا دشوار ہے، چنانچہ وہ کہتا ہے "اے کرشن میرا نفس پُرغضب، مضطر اور متلون ہے اس کا قابو میں رکھنا ایسا ہی دشوار ہے جیسا کہ ہواؤں کو قابو میں رکھنا دشوار ہے"[3] حقیقی یوگ کبھی حاصل نہیں ہو سکتا ہے جب تک حواس پر قابو نہ حاصل کیا جائے۔

پالی تصنیف دھم پد میں بھی الفتوں اور غصے کے قابو میں رکھنے کے متعلق ایسے ہی تصورات بھرے پڑے ہیں چنانچہ اس میں کہا گیا ہے اس نے مجھے برا بھلا کہا ہے، مجھے مارا ہے، مجھے دق کیا ہے اور مجھے لوٹا ہے۔ وہ جو ایسے خیالات دل میں نہیں لاتے وہی نفرت سے آزاد ہو جاتے ہیں۔ نفرت کبھی نفرت کرنے سے موقوف نہیں ہوتی بلکہ نفرت محبت کرنے سے دور ہوتی ہے۔ یہی قدیم قانون ہے ..... جیسے ہوا کمزور درخت کو اکھاڑ پھینکتی ہے اسی طرح مار اس کو مفتوح کرتا ہے جو لذات کی تلاش میں زندہ رہتا ہے، جس کے حواس بے قابو ہوتے ہیں یا جو کھانے پینے میں غیر محتاط ہے اور سست اور عورتوں کی طرح ہے۔ جیسے بارش خراب چھائے ہوئے گھر میں لوٹ پڑتی ہے اسی طرح نفسانی شوق غیر منضبط دل پر ٹوٹ پڑتا ہے[4] پھر نفس کے بارے میں کہا گیا ہے "جس طرح

---

[1] گیتا ۲، ۶۰، ۶۲، ۶۳۔ [2] گیتا ۳، ۳۴، ۳۷، ۳۹، ۱۶، ۲۱۔

[3] گیتا ۶، ۳۴۔

[4] گیتا دھمپد (پونا ۱۹۲۳ء) ۱، ۴، ۵، ۷، ۱۳۔

تیر بنانے والا اپنے تیر کو ٹھیک ایک سطح کا کرتا ہے اسی طرح عقل مند اپنے، مضطرب اور غیر مستقل نفس کو درست کرتا ہے جس کی حفاظت کرنا اور مستقل رکھنا دشوار ہے..... عاقل کو اپنے نفس کی حفاظت کرنا چاہیے اگرچہ وہ ناقابل فہم لطیف اور متلون ہے۔ بابرکت ہے وہ نفس جس کی حفاظت کی جاتی ہے"[1] اور پھر "جو شخص خواہشات سے آزاد نہ ہو اس کو نہ عریانی پاک کر سکتی ہے نہ الجھے ہوئے بال، نہ دھول، نہ برت، نہ زمین پر پڑ رہنا، نہ راکھ نہ یوگ کے آسن پاک کر سکتے ہیں[2]،" اور پھر "الفت سے غم آتا ہے اور الفت سے خوف پیدا ہوتا ہے وہ جو الفت سے آزاد ہے نہ اس کو غم ہے نہ خوف۔ محبت سے خوف اور غم پیدا ہوتے ہیں وہ جو محبت سے آزاد ہے نہ اس کو غم ہے نہ خوف، شہوت سے غم و خوف پیدا ہوتے ہیں وہ جو شہوت سے آزاد ہے نہ اس کو غم ہے نہ خوف، خواہش سے غم و خوف پیدا ہوتے ہیں، جو خواہش سے آزاد ہے نہ وہ غم سے واقف ہے نہ خوف سے[3]۔"

۴۹۰

گیتا اور دھمپد دونوں انضباط حواس کی تعریف کرتے ہیں اور خواہش الفت، غم و غصے کو بڑے دشمن سمجھتی ہیں لیکن گیتا کا طریقۂ بحث دھمپد سے مختلف ہے دونوں میں الگ الگ اسباق یا اخلاقی ہدایات کا نصاب مختلف مضامین پر مشتمل ہے۔ گیتا کی غایت ضبط حواس یہ ہے کہ وہ اس کو امن و قناعت اور عدم خواہش کے حصول کا ذریعہ سمجھتی ہے جس سے انسان اس لایق ہوتا ہے کہ اپنے تمام افعال کو خدا کے ہاتھ سونپ دے اور فرایض کی رواجی راہوں میں اپنے لیے کسی چیز کی خواہش کیے بغیر اُن کی پیروی کرے۔ گیتا کو معلوم ہے کہ حواس نفس اور عقل یہ سب الفت و نفرت کی نشست ہیں اور حواس و نفس کے ذریعے ہی یہ انسان کو بیوقوف بنا کر اس کے علم کو اندھا کرتی ہیں[4]۔ گرمی و سردی اور لذت و الم

---

[1] دھمپد ۳، ۳۶، ۳۸۔

[2] دھمپد ۱۰، ۱۴۱۔

[3] دھمپد ۱۶، ۲۱۲-۲۱۶۔

[4] گیتا ۳، ۴۰۔

کے تمام حسی میلانات محض ہماری قوت مدرکہ کے تغیرات ہیں اور محض تاثرات کے خفیف اثرات ہیں جو عارضی ہیں پس ان کو سکوت سے برداشت کرنا چاہیے[1] محض حواس کو قابو میں لانے سے خواہش کے بھوت کو فنا کیا جا سکتا ہے جو ہمارے علم اور فلسفیانہ علم کو درہم برہم کرتا ہے۔ لیکن اس خواہش کے شیطان کو دبانا بہت مشکل ہے جو نت نئی صورتوں میں نمودار ہوتا ہے۔ جب انسان خود اپنے اندر ایک اعلیٰ ذات کا تحقق کرتا ہے جو عقل سے ماورا ہے تب ہی وہ اس ادنیٰ ذات کو اعلیٰ ذات کے ذریعے قابو میں لا سکتا ہے اور خواہشوں کو فنا کر سکتا ہے۔ یہ ذات اس کی دوست بھی ہے اور دشمن بھی۔ اور ہر ایک کا فرض ہے کہ بلند ہونے کی کوشش کرے اور خود کو ڈوبنے سے بچائے۔ ضبط حواس کا اصلی مقصد انسان کے خیالات کو مستعد کرتا ہے تاکہ وہ خود کو خدا کے ربط و تعلق سے منسلک کرے[2]

گیتا میں یہ خیال موجود ہے کہ حواس اپنے ساتھ نفس کو کھینچتے ہیں۔ حواس مسلسل تبدیل ہونے والے اور جلد گزرنے والے ہیں اور وہ نفس کو بھی متغیر اور متلون بنا دیتے ہیں۔ اور اس کے نتیجے کے طور پر نفس اس کشتی کی طرح ہو جاتا ہے جو سمندر میں تیز ہوا میں پھنس گئی ہو اور اِدھر اُدھر جھکولے کھا رہی ہو اور فکر و فراست (پر گیا) کا استقلال رخصت ہو جاتا ہے۔ لفظ پرگیا گیتا میں فکر و فراست یا بالعموم نفسی میلان کے لیے آیا ہے۔ برہدآرنیک اپنشد ۴-۴-۲۱ میں بھی یہ کم و بیش اسی مفہوم میں استعمال ہوا ہے اور انڈوکیہ اپنشد ۷ میں کچھ مختلف مفہوم میں آیا ہے۔ لیکن پتنجلی کا مفہوم گیتا یا اپنشدوں کے استعمال سے بالکل الگ ہے۔ پتنجلی اس لفظ کو رمزی وقوف کی مخصوص شکل کے اصطلاحی مفہوم میں استعمال کرتا ہے جو کسی چیز پر نفس کی مستعد توجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ اس نے اس پرگیا کی سات منزلیں بیان کی ہیں جو یوگ کے سعود کے منازل کے مماثل ہیں پرگیا کا مفہوم گیتا میں فکر یا نفسی میلان ہے اس سے مراد گیان یعنے عام وقوف یا دگیان یعنے

۱۹۱م

---

[1] گیتا ۲، ۱۴۔

[2] گیتا ۲، ۶۱، ۳، ۴۱، ۴۳، ۶، ۵، ۴۔

عقل برتر نہیں ہے بلکہ اس سے مراد علم کا ارادی پہلو ہے۔ یہ کریا کھیا گیان نہیں ہے جیسے یم، نیم وغیرہ کے ضبط ہیں جو پنچ راتر تصنیف جیا کیہ سمہتیا میں مذکور ہے یہاں اس سے مراد ایک ذہنی نقطۂ خیال ہے جو نفسی میلان یا رجحان سے متعین اور مربوط ہے۔ جب نفس معروضات کے پیچھے حواس کے دیوانہ وار رقص کی پیروی کرتا ہے تو نفس کا ذہنی پس منظر جو اس کے رخ یا پرگیا کو متعین کرنے والا ہوتا ہے وہ بھی برباد ہو جاتا ہے۔ پرگیا کو جب تک قرار نہ حاصل ہو نفس اپنے مقررہ معینہ نصاب کی پیروی بلا اضطراب کے نہیں کر سکتا، حواس کو قابو میں لانے کا اصلی مقصد اس پرگیا کے لیے استقلال حاصل کرنا ہے معلوم ہوتا ہے کہ گیتا میں پرگیا اور دھی دونوں مرادف الفاظ ہیں اور ان دونوں کے معنے نفسی میلان ہیں۔ اور غالباً اس نفسی میلان میں تعقلی نظر اور اس کے مطابق ارادی میلان دونوں شامل ہیں ضبط حواس اس پرگیا کو مستعد کرتا ہے اور گیتا ستھت پراگیہ اور ستھت دھی کی تعریف سے بھری پڑی ہے یعنے اس شخص کی تعریف جس کا میلان یا افکار معین و مستقل ہیں[1] حسی معروضات سے مسلسل تلازم ہونے سے حسی تعلقات پیدا ہوتے ہیں اس تعلق یا الفت سے خواہش پیدا ہوتی ہے اور خواہش سے غصہ پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح تمام برائیاں حسی تعلقات سے پیدا ہوتی ہیں۔ وہ شخص جو حسی تشفی میں مشغول رہتا ہے وہ جذبات سے جھپیٹا جاتا ہے اس لیے جس طرح کچھوا اپنے تمام اعضا کو اپنے اندر سمیٹ لیتا ہے اسی طرح وہ شخص جو اپنے حواس کو حسی معروضات سے بچا لیتا ہے اس کا نفس قایم و مستحکم ہو جاتا ہے۔ ضبط حواس کا راست نتیجہ ارادہ اور نفسی میلانات یا نفس (پرگیا) کی مستعدی ہے۔ وہ شخص جس نے اپنے پرگیا کو مستحکم کر لیا ہے وہ آلام سے غمگین نہیں ہوتا اور نہ لذات کے حصول کا متمنی ہوتا ہے۔ وہ نہ الفت رکھتا ہے نہ خوف نہ غصہ[2] وہ عیش و الم میں بے پروا ہوتا ہے۔ نہ کسی چیز کی خواہش کرتا ہے نہ کسی چیز سے پرہیز کرتا ہے[3]۔ وہی اکیلا اطمینان حاصل کر سکتا

۴۹۲

[1] ۲-۲۵ تا ۶۸۔ [2] گیتا ۲-۵۶۔
[3] ۲-۵۷۔

ہے جو اپنی تمام خواہشات کو اپنے اندر اس طرح جذب کر لیتا ہے جس طرح سمندر تمام دریاؤں کو اپنے اندر سما لیتا ہے، نہ کہ اس شخص کی طرح جو اپنی خواہش کی تشفی میں لگا رہتا ہے۔ وہ شخص جس نے اپنی تمام خواہشات ترک کر دی ہیں اور ہر چیز سے بے تعلق ہے اس کو کسی چیز کا بندھن نہیں ہوتا نہ اس کو گھمنڈ ہوتا ہے اور وہی حقیقی طمانیت حاصل کر سکتا ہے۔ جب کوئی شخص اپنے نفس کو محبت و نفرت سے پاک کرتا ہے اور جو اپنے حواس کو پاک کر کے اور ان پر پورا قابو حاصل کر کے حسی معروضات میں مشغول ہو سکتا ہے وہی طمانیت (پرساد) حاصل کر سکتا ہے جب ایسی طمانیت حاصل ہو جاتی ہے تو تمام آلام غائب ہو جاتے ہیں اور اس کا نفس مستحکم ہو جاتا ہے[1] اس طرح ضبط حواس سے ایک طرف تو من غیر مضطر مستحکم اپنے آپ سے پر امن اور طمانیت سے معمور ہو جاتا ہے اور دوسری طرف نفس کو مستعد و مستقل کر کے اس قابل کرتا ہے کہ خدا سے ربط ممکن ہو خدا کے ساتھ ربط کے لیے انضباط حواس ایک ناگزیر شرط ماقبل ہے ایک مرتبہ بھی اگر یہ حاصل ہو جائے تو پھر وہ مسلسل کوششوں سے خود کو خدا کے ساتھ منسلک کر سکتا ہے[2] پس انضباط حواس سے ارادہ و فکر کا استحکام پیدا ہو کر ایک طرف تو طمانیت اور امن نمودار ہوتا ہے دوسری طرف نفس خدا کے ساتھ ربط و تعلق میں داخل ہونے کا اہل ہو جاتا ہے۔

گیتا پڑھنے سے ایک بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس میں ضبط حواس کا مقصد نجات یافتہ وحدت کی حالت کا حصول یا تمام نفسی اعمال کا کامل اختتام نہیں ہے بلکہ زیادہ سمجھ میں آنے والے یکسانی نفس کے حصول، طمانیت اور خدا سے ربط و تعلق میں داخل ہونے کی قوت کا عام نصب العین ہے۔ پس ضبط حواس کے مقصد کا یہ نقطۂ نظر اس سے بالکل مختلف ہے جس کی تعریف پتنجلی کے فلسفیانہ نظام یا اور دوسرے نظامات میں کی گئی ہے۔ گیتا کا مقصود یہ ہے کہ پہلے اپنے حواس اور نفس پر قابو حاصل کیا جائے اور پھر اسے اپنے قابو کے حواس اور نفس کے ساتھ

---

[1] گیتا ۲ - ۶۵، ۲ - ۵۸، ۶۴، ۶۸، ۷۰، ۷۱۔

[2] گیتا ۶ - ۲۶

۴۹۲

حسی معروضات کی طرف رخ کریں۔ صرف اسی ذریعے سے ہم اپنے فرایض کو انجام دے سکتے ہیں کہ ہمارا نفس مطمین و پر امن ہو اور خدا کی طرف پاک وصاف و خلوص دل سے رجوع ہو۔[1] پس انضباط حواس کا خاص زور محض خارجی ارادی فعلیتوں کی بندش اور اشتہا و اشتیاق کی ہدایت کے مطابق حرکی میلانات کی بندش پر نہیں دیا گیا ان تمام عملی حاسوں کے پیچھے نفس کے باطنی ضبط پر زیادہ زور دیا گیا ہے، جب ایک شخص صرف اپنی مادی فعلیتوں پر قابو پاتا ہے اور حواس کی الفتوں کے منصوبے باندھنا جاری رکھتا ہے تو وہ درحقیقت اپنے کردار میں جھوٹا ہے (متھیاچار) حقیقی انضباط حواس سے یہ مراد نہیں ہے کہ حواس کا خارجی عمل ختم کردیا جائے بلکہ اس سے مراد ضبط نفس بھی ہے نہ صرف انسان لالچ و خواہش کی حسی تشفی کے کوئی فعل سے اجتناب کرے بلکہ اس کا نفس تمام حسی خواہشوں اور ناپاکیوں سے بالکل پاک و صاف ہو جائے۔ محض مادی فعل کا ترک تو ایک بیہودہ راستہ ہے اگر اس کے مطابق نفس پر قابو نہ ہو اور خواہشات و جذبات کو دل میں جگہ دینا پورے طور پر موقوف نہ ہو جائے۔[2]

گیتا کی اخلاقیات اور بدھ کی اخلاقیات

انضباط حواس کا مضمون بدھ مت کی یاد دلاتا ہے۔ ویدک مذہب میں یگیہ کرنا اولین فرض سمجھا جاتا ہے۔ تمام نیکی اور بدی ان ہی ویدک احکام کی تعمیل اور عدم تعمیل پر مشتمل تھی۔ یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ ان احکام

---

[1] ۔ گیتا۔ ۲-۶۴۔

[2] ۔ دھمپد ۱-۲ :۔ نفس تمام مظاہر کا پیش رو ہے اسی پر سب کا انحصار ہے اور اسی سے سب بنے ہوئے ہیں اگر ایک شخص خالص نفس کے ساتھ گفتگو کرتا یا فعل کرتا ہے تو مسرت اس کے ساتھ اسی طرح ہوتی ہے۔ جس طرح سایہ انسان کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔

میں ایک قسم کا ضمیر کا آخری حکم مضمر ہے اور یہ احکام آگاہ کرتے ہیں کہ ودھی کا ایک مفہوم قانون یا حکم ہے جس کی تعمیل واجب ہے۔ لیکن یہ قانون روح کا باطنی قانون نہیں ہے بلکہ محض خارجی قانون ہے جس کو اخلاقیات کی جدید اصطلاح سے خلط ملط نہ کرنا چاہئے۔ اس کا دائرۂ عمل تمام تر تقریباً رسمی ہے اگرچہ اس میں ایسے احکام بھی شامل ہیں کہ "کسی کو ضرر نہ پہنچایا جائے" تاہم بعض یگیوں میں جہاں دشمنوں کے اعمال کو ضرر پہنچانا مقصود ہوتا ہے جن سے ایسے نتائج حاصل ہوتے ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ ویدک حکم کے اثر رکھتے ہوں۔ لیکن انسان کو ضرر پہنچانے کی لازمی سزا تو ضرور دی جائیگی اور اگرچہ متاخر سانکھیہ کی شرحوں اور خلاصوں میں بتلایا گیا ہے کہ تمام قسم کے ضرر و نقصان جو جاندار مخلوقات کو پہنچائے جاتے ہیں ان کے لیے سزا بھی ہے تاہم یہ مشکوک ہے کہ آیا یہ ویدک حکم "کسی کو نقصان نہ پہنچانا چاہئے" واقعی تمام زندہ مخلوق پر قابل اطلاق ہے کیونکہ صرف چند ہی یگیہ ایسے ہیں جن میں حیوانات کی قربانی نہیں دی جاتی۔ بہر حال اپنشدوں میں بالکل ایک نیا انداز ہے جس میں یگیہ کے اعمال کی بجائے دھیان اور آتم گیان کو رکھا گیا ہے۔ اپنشدوں کے افکار کی ابتدائی منزل میں ایک پختہ خیال پیدا ہو رہا تھا کہ یگیہ کے عوض انسان دھیان کی کوئی مقررہ شکل اختیار کرے اور فکر میں چند چیزوں کو دوسری چند چیزوں کے بعین مطابق کردے (مثلاً اشومیدھ یگیہ میں طلوع آفتاب کو قربانی کا گھوڑا سمجھے) یا رمزی حروف اوم وغیرہ سے بالکل ملا دے۔ اپنشد تہذیب کی زیادہ ترقی یافتہ منزل میں اعلیٰ ترین اور انتہائی صداقت کی تلاش میں ایک جدید ایقان پیدا ہوا اور برہمہ گیان یا انسان اور فطرت کے اعلیٰ ترین جوہر کو صداقت اور حقیقت کی فراست عظیم اور تحقق آخر قرار دیا گیا۔ جس سے اعلیٰ تر اور کوئی چیز خیال نہیں کی جاسکتی تھی۔ اپنشدوں میں صرف چند اخلاقی ہدایات ہیں اور اخلاقی کوشش اور اخلاقی تصادم کا تمام مضمون خاموشی سے ترک کردیا گیا ہے یا کسی قسم کی اہمیت دیے بغیر گذار دیا گیا ہے نیز یہ اپنشد (۱-۱۱-۱ میں) یہ فرض کیا جاتا ہے کہ ویدوں کی تعلیم ختم کرنے کے بعد استاد اپنے شاگرد کو اخلاقی ہدایات کے نصاب کی تعلیم دے گا کہ سچ بولو نیک رہو اور ویدوں کا پڑھنا نہ چھوڑو اور اپنی تعلیم کے اختتام پر استاد کو مقررہ رقم

۴۹۴

بطور اعزاز دینے کے بعد (شادی کرے) خاندان کو جاری رکھے صداقت یا نیکی (دھرم) یا خیر سے انحراف نہ کرے، دوسروں کے ساتھ نیکی کرنا موقوف نہ کرے۔ تعلیم اور تدریس جاری رکھے۔ اپنے استادوں اور والدین کی عزت کرے اور ایسے کام کرے جو مذموم نہ ہوں۔ کردار خیر کی پیروی کرے نہ کہ شر کی، دان دے اعتقاد کے ساتھ نہ کہ بے اعتنائی سے، احترام کے ساتھ، شرم کے احساس کے ساتھ، خوف کے ساتھ اور علم کے ساتھ۔ اگر اس کو فرایض کی راہ یا کردار میں کوئی شک ہو تو اس طرح کام کرے جیسے سب سے زیادہ عاقل برہمنوں نے انجام دیا ہے ایسی اخلاقی ہدایات صرف چند اپنشدوں میں ہیں اور اپنشدوں میں اخلاقی سیرت کا نصاب بے حد کم بیان ہوا ہے، یا اس امر پر بہت کم زور دیا گیا ہے کہ انسان صرف اخلاقی جد و جہد کے ذریعے بڑا بننے کی کوشش سے ہی اپنی بہتری حاصل کر سکتا ہے۔ اپنشدوں میں تمام تر باطنی دھیان اور آتم گیان کی فلسفیانہ فراست کے بارے میں ذکر ہے۔ تاہم انضباط حواس، امن و اماں خواہشات کی فابر داشت اور مراقبے کے تصورات کی طرف برہدآرنیک ۴-۴-۲۳ میں باطنی ذات کے تحقق کی لازمی شرط کے طور پر اشارہ کیا گیا ہے[1] کٹھ ۶-۱۱ میں انضباط حواس (اندریہ دھارن) کو بطور یوگ کے بتلایا ہے اور منڈک ۳-۲، ۲ میں کہا گیا ہے کہ وہ جو شعوری طور پر خواہش کے معروضات کی خواہش کرتا ہے وہ ان خواہشوں کے سبب بار بار پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اس عالم میں بھی اس شخص کی تمام خواہشات غائب ہو جاتی ہیں جس نے اپنی ذات کا تحقق کر لیا ہو اور جو اپنے آپ میں بالکل مطمین ہو[2] اور اس تصور کا علم بھی موجود تھا کہ عقل کا راستہ خواہش کے راستے سے جدا ہے اور یہ محسوس کیا جاتا تھا کہ جو معرفت کا متلاشی (ودیا بھیپ ست) ہے وہ بہت خواہشوں سے متاثر نہیں ہوتا۔[3]

۶۹۵

[1] ۔ برہد ۔ چوتھا ۔ ۴ ۔ ۲۳ ۔

[2] ۔ منڈک تیسرا ۔ ۲ ۔ ۲ ۔

[3] ۔ کٹھ ۲ ، ۴ ۔

اس سلسلے میں یہ بات بحث طلب ہے کہ آیا گیتا کا مرکزی تصور یعنے انضباط حواس اور بالخصوص خواہش والفت کو قابو میں کرنا اپنشدوں سے اخذ کیا گیا ہے یا بدھ مت سے۔ یہ بیان ہو چکا ہے کہ اپنشد اخلاقی تصادم واخلاقی کوشش کے موضوع پر اس قدر زور نہیں دیتے جس قدر کہ برہم پر جو صداقت وحقیقت کی نوعیت ہے اور انسان اور اس دنیا کے گوناگوں دکھاوے کا اصلی اور انتسابی جوہر ہے تاہم انضباط حواس اور خواہشات کو قابو میں کرنے کی ضرورت کا تصور نفس کا پرامن و پرطمانیت ہونا ویدک گیان کی اہلیت کے لیے ایک لازمی شرط ما قبل ہے مثلاً شنکر اپنشدوں کا مشہور شارح برہم سوتر ۱-۱-۱ کی شرح کرتا ہوا کہتا ہے کہ انسان برہم کی تحقیق کے لیے اسی وقت موزوں ہوتا ہے جب وہ عارضی و مستقل (نتیہ انتیہ وستو۔ وویک) کے درمیان تمیز کرنے کا علم حاصل کرتا ہے اور اپنے افعال کے نتائج کی لطف اندوزی سے بے تعلق ہو جاتا ہے خواہ وہ دنیاوی مسرتیں ہوں یا آسمانی لذات (اہا متر۔ پھل۔ بھوگ۔ ویراگ) ضروری قابلیتیں جو انسان کو ایسی تحقیق کا اہل بناتی ہیں حسب ذیل ہیں دنیاوی مسرتوں سے نفس کا عدم میلان (شم) نفس کے اوپر مناسب تصرف اور ضبط نفس جس سے وہ فلسفے کی جانب رجوع ہو (دَم)۔ قوت تحمل (وشیئے تتکشا) تمام اقسام کے فرایض کی فنا (اُپ اتی) اور صداقت وحقیقت (تتو۔ شردھا) کے فلسفیانہ تصور پر اعتقاد، پس یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ اپنشد ایک اعلیٰ درجہ اخلاقی ترقی کا بطریق ضبط نفس اور دنیاوی و آسمانی مسرتوں کی طرف عدم میلان کو پہلے ہی سے فرض کرتے ہیں حسی اثرات سے بے تعلقی کا تصور گیتا میں بہت ہی اہم ہے اور منڈک ۳۔۲۔۲ کا تصور جو اوپر بیان کیا گیا ہے وہی گیتا ۲-۷۰ میں دہرایا گیا ہے جہاں مذکور ہے کہ جس طرح تمام پانی ایک خاموش سمندر میں جذب ہو جاتا ہے (اگرچہ ندیوں کے ذریعے یہ ہمیشہ ڈالا جاتا رہتا ہے) اسی طرح وہی شخص طمانیت حاصل کرتا ہے جس میں تمام خواہشات جذب ہو چکی ہیں نہ کہ وہ شخص جو خواہشوں میں مبتلا ہے۔ بے شک گیتا بار بار اس امر پر زور دیتی ہے کہ لذت و نفرت تکلیف اور خواہشات (کام) کو جڑ سے اکھاڑ دیا جائے لیکن اگرچہ اپنشدوں میں

496

اکثر اس تصور پر زور نہیں دیا گیا ہے تاہم یہ تصور وہاں موجود ہے اور یہ بہت ممکن ہے کہ گیتا نے اس تصور کو اپنشدوں سے حاصل کیا ہو۔ ہندو روایت بھی اپنشدوں کو ہی گیتا کا ماخذ بتلاتی ہے چنانچہ گیتا۔ مہاتمیہ بیان کرتی ہے کہ اپنشد وہ گائیں ہیں جن سے کرشن ایک گوپی کے بچے کی طرح گیتا کو بطور دودھ نتھارتا ہے[1]۔

لیکن بدھ مت کی اخلاقیات کے تصورات اور گیتا کے تصورات میں بھی بے حد مماثلت ہے اور اگر یہ صورت نہ ہوتی کہ جو تصورات بدھ مت کی خصوصیت سمجھے جاتے ہیں۔ وہ گیتا سے قطعی مفقود نہ ہوتے تو یہ حجت کی جا سکتی تھی کہ گیتا نے خواہشات کو قابو میں کرنے کے تصورات کو اور ترک الفت کو بدھ مت سے حاصل کیا ہے پچی بن نے بودھی عیوب کی ایک طویل فہرست دی ہے جو مندرجہ ذیل ہے[2]۔

ناپاکی، شہوت S.N ۵۱۷

خودغرضی، انانیت A ۱۳۲-۱، M ۳-۱۸، ۳۲

خواہش ״ ״

خودغرضی S.N. ۴۶۶

حریص، انانیت S.N. ۸۷۴، ۹۵۱

خواہش، تمنا، محبت S.N ۳۸، Dh ۳۴۵

مرضی، خواہش، حرص

خواہش، شہوت، لالچ، طلب S.N ۱۵۷، It ۹۴

خواہش، تمنا S.N. ۶۳۴، ۷۹۴، ۸۶۴-Dh ۳۹۷

پیاسس

مرضی، خواہش، پیاس Dh ۳۳۵

---

[1] ۔ سروپنشد وگاد دوگ دھا کو پال نندنہ۔

[2] ۔ بدھ مت کی اخلاقیات مصنفہ ایس ٹاچی بن صفحہ ۷۳۔

خواہش، تمنا Tha ۲۰
نکامو S.N ۹۴۹ Dh ۲۰۰
بندھن S.N ۵۶۸ Dh ۲۱۱
الفت کی بندھن ہونی کا نمو S.N ۱۹۴
لالچ، خواہش S.N ۲۲۸ I M ۲۶۰، ۲۶۲
لالچ، خواہش S.N ۱۵۰، ۱۵۲
ابھمن Dh ۲۹۴
قبضہ، تعلق
دام فریب، خواہش، شہوت Dh ۱۸۰ A ۲ - ۲۱۱
تعلق - مہانیو ۵۷
مرضی، خواہش، نیت S.N ۱۷۱، ۲۰۳ وغیرہ
خواہش، شہوت S.N ۱ - ۱۳، - V.M-۱
لالچ، خواہش - وبھنگ ۳۵۳
لالچ V.M ۱ - ۲۳ -
شہوت، غیر تشفی یافتہ خواہش شدید جذبہ
تعلق، الفت Dh ۲ - ۵۸، ۳ - ۲۳۰ ۴۹۷
خواہش، آرزو S.N ۸۰۱
خواہش، حسد Tha ۱۲۱۸
الفت، محبت A ۳ - ۲۴۹
الفت، قید، محبت S.N ۵۲۲، ۵۳۲ Dh ۳۴۵
بند، تعلق S. ۲ - ۱۷
بند الفت S.N ۱۲
قید، خواہش، محبت M ۳ - ۱۷، Ft ۹۱
قوت، الفت V.M ۱ - ۲۳۵
انسانی جذبہ، برائی، خواہش، شہوت
محبت، جذبہ - مہاند ۲۴۲
شہوت، تعلق Dh ۲۷

خواہش، مرض
خواہش، میلان S.N ۷۸۱
خواہش، تمنا، مرضی۔ شرح پیٹ دتو - ۱۵۴
پرجوش خواہش (؟)
تمنا، خواہش، شہوت S.N ۵۳۵، ۲۳۵ Dh ۴۱۱
لالچ، خواہش S N ۳۶۷ Dh ۲۴۸
لالچ Tha ۳۴۳
خواہش، شہوت S.N ۱۱۳۱، Dh ۲۸۴، ۳۴۴
محبت، شہوت Dh ۲۸۳ - ۲۸۴
التفات، تعلق S.N ۷۶۰ - ۸۰۱
زنجیر، قید، الفت S.N ۷۷۳، ۱۰۹۱، Dh ۳۹۷
الفت، دامن گیری، چسپیدگی S.N ۷۷۷، Vm-۲-۱۵۶ / S-۱-۲۱۲
زہر، خواہش S.N ۲۳۳ Dh ۱۸۰
دوستی، الفت S.N ۲۰۷، ۲۴۵، Dh ۲۷
خواہش (؟) S.N ۵۱۵، ۷۸۳، ۷۸۵
الفت، شہوت، خواہش S.N ۲۰۹، ۹۴۳ Dh ۲۸۵
مسکن، نیت، میلان V.H ۱ - ۱۴۰
میلان، خواہش A ۱-۱۳۲، ۱۴، ۳۶۹، ۵۴۵
خواہش (؟) S N ۱-۴۰
خواہش ۱-۴۰
غصہ، غیض S.N ۱-۲۴۵، ۳۶۲، ۸۶۸، ۹۲۸
Dh ۲۲۱-۳ It ۴-
غصہ، عداوت، بدفطرت S.N ۶۰
غصہ، عداوت، نفرت، حسد D ۱-۳، ۳۱، S ۱-۱۷۹
غصہ، نفرت Sum ۱۱۶
غصہ، نفرت (؟)

غصہ (۹) S.N ۴۶۰
دشمنی S N ۱۱۹
ضرر پہنچانے کی خواہش، نفرت وغضب Sum ۲۱۱، It-۱۱۱
غیض وغصہ، نفرت D - ۱ ۳۰
مخالفت، دشمنی

۴۹۸

غصہ (۹)
غصہ (۹)
غصہ S.N ۱۴۸
جہالت It
عشق، جہالت، بیوقوفی ۹۲
جہالت S.N ۳۹۹، ۴۴۲
جہالت، غلطی، جذبہ

یہ غور کرنا دلچسپی کا باعث ہے کہ تین عیوب لالچ، نفرت اور جہالت خاص طور پر مختلف ناموں سے ظاہر ہوتے ہیں اور ان کی بیخ کنی کے لیے بار بار مختلف طریقوں سے زور دیا گیا ہے، جہالت، لالچ اور نفرت یا دشمنی یہ تین تمام برائیوں کی جڑ ہیں۔ بے شک اس سے زیادہ سادہ تر احکام بھی ہیں جیسے کسی کی جان نہ لے چوری مت کر زنا مت کر جھوٹ مت بول نشے کی چیزیں مت پی، اور ان میں سے سونا چرانے شراب پینے استاد کے بستر کو ناپاک کرنے اور برہمن کو قتل کرنے کی ممانعت چھاندوگیہ اپنشد ۵-۱۰، ۹-۱۰ میں بھی موجود ہے[1] لیکن اگرچہ چھاندوگیہ میں صرف برہمن کے قتل کی

---

[1] آٹھ گنا ممنوع احکام کی ایک اور فہرست ہے جو اٹھ ٹھنگا شیل کہلاتی ہے یعنے قتل نہ کر، دوسرے کی چیز نہ لے، جنسی تعلقات سے اجتناب کر، جھوٹ سے، شراب پینے سے، ممنوعہ اوقات میں کھانے سے، ناچنے، گانے اور جسم کو پھول کے ہار اور عطر وغیرہ سے خوبصورت بنانے سے پرہیز کرو، دوسری فہرست دس کُشل کَم کہلاتی ہے، یعنے قتل نہ کر، دوسرے کی چیز نہ لے، زنا نہ کر جھوٹ نہ بول، گالی نہ دے، برائی نہ کر، بیہودہ گوئی نہ کر، حریص وحاسد وشکی نہ بن۔

ممانعت ہے تو مہاتما بدھ نے ہر جاندار کے مارنے کی ممانعت کی ہے لیکن یہ تمام برائیاں اور دوسرے عیوب جو اٹھ ٹھنگ شیل اور دس کشل کرم کے خلاف ہیں وہ سب لالچ جہالت اور نفرت میں شامل ہیں۔ گیتا کی اخلاقیات خاص طور پر اس لزوم پر مبنی ہے کہ الفت اور خواہشات کو دور کیا جائے جن سے لالچ اور مایوسی پیدا ہوتی ہے اور جس کی وجہ سے غصہ پیدا ہوتا ہے۔ بدھ مت میں جہالت (اودیا) تمام برائیوں کی ماخذ سمجھی جاتی ہے۔ لیکن گیتا میں اس لفظ کا ذکر تک نہیں آتا۔ بدھ مت کی تعلیل کے بارہ گنا سلسلے میں یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ جہالت (اوج جا) سے تصدیقات (سنگھار) تصدیقات سے شعور (ون نان) شعور سے نفس و جسم (نام روپ) اور نفس و جسم سے ربط (آتین) کے چھ میدان، اور ربط کے چھ میدان سے حسی اتصال اور حسی اتصال سے احساس احساس سے خواہشات (تنہا) اور خواہشات سے چیزوں کو مضبوط گرفت کرنا اور چیزوں کی مضبوط گرفت (اپادان) سے وجود (بھاد) اور وجود سے پیدائش (جاتی) وجود میں آتی ہے اور پیدائش سے بڑھاپا، انحطاط اور موت آتی ہے۔ اگر جہالت یا (اوج جا) رک جائے تو پورا سلسلہ رک جاتا ہے۔ لیکن اگرچہ اس تعلیلی دائرے میں جہالت اور خواہش ایک دوسرے سے دور واقع ہیں تاہم نفسیاتی طور پر خواہش فوراً جہالت کے ساتھ ہی پیدا ہو جاتی ہے اور خواہشوں کی مایوسی سے غصہ و نفرت وغیرہ پیدا ہو جاتی ہے۔ گیتا میں آغاز ہی براہ راست تعلقات اور خواہشات سے ہوتا ہے (کام) بدھ مت کی اصطلاح ترشنا (تنہا) شاذ ہی گیتا میں استعمال کی جاتی ہے۔ بلکہ اپنشدوں کی اصطلاح کام اس کی بجائے خواہشات کا اظہار کرتی ہے۔ گیتا کوئی فلسفیانہ تصنیف نہیں ہے جو دلی تعلقات کے علل کی گہری تلاش کی سعی کرتی اور نہ وہ کوئی عملی راہ نصیحت دینے کی تلاش میں ہے کہ کس طرح دلی تعلق ترک کیا جا سکتا ہے۔ شنکر کا تعبیر کیا ہوا ویدانت کے نظام فکر میں پتا چلایا گیا ہے کہ تمام عالم اور اس کی برائیوں کا ماخذ جہالت یا لاعلمی (اودیا) ہے جو ایک ناقابل تعریف اصول ہے۔ یوگ ہمارے تمام مظہری تجربے کو پانچ تکالیف یعنے جہالت، الفت دشمنی، انانیت، اور محبت ذات پر مبنی بیان کرتا ہے اور پچھلے چار کو اول پر منحصر سمجھا جاتا ہے۔ جو تمام بری تکالیف کا سرچشمہ ہے۔ گیتا میں دلی تعلق وغیرہ کا پتا لگانے کی

۴۹۹

ایسی کوشش نہیں کی گئی جو کسی دوسرے اعلیٰ تر اصول کی طرف لے جانے والی ہو۔ لفظ اگیان (جہالت) گیتا میں چھ بار یا آٹھ بار جہالت کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے لیکن اس "جہالت" سے مراد کوئی مابعد الطبیعاتی اصول یا علتی سلسلے کا آخری آغاز نہیں ہے بلکہ صرف باطل علم یا جہالت مراد ہے جو برعکس ہے چیزوں کے صحیح علم سے جیسی کہ وہ واقعی ہیں۔ ایک جگہ کہا گیا ہے کہ چیزوں کا صحیح علم جہالت سے تاریک ہو جاتا ہے اور یہ کہ یہ سارے فریب کی علت ہے[1]۔ ایک جگہ کہا گیا ہے کہ لوگ (خدا کے) صحیح علم سے اپنی جہالت (اگیان) کو فنا کر دیتے ہیں صحیح علم اعلیٰ ترین حقیقت (تت پرم) کو مثل آفتاب ظاہر کر دیتا ہے[2]۔ دوسرے مقام پر گیان اور اگیان دونوں کی تعریف کی گئی ہے۔ گیان کی تعریف یہ سنی گئی ہے کہ وہ مستقل و قایم بالذات، علم ذات ہے اور صحیح علم وہ ہے جس سے صداقت و حقیقت کا اظہار ہوتا ہے۔ اور جو کچھ اس سے مختلف ہے وہ اگیان ہے[3]۔ اور اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ تم کا نتیجہ ہے اور دوسرے دو موقعوں پر کہا گیا ہے کہ تم اگیان کی پیداوار ہے[4]۔ دوسرے مقام پر کہا گیا ہے کہ لوگ جہالت (اگیان) سے یہ خیال کرتے ہوئے اندھے ہو جاتے ہیں "میں مالدار ہوں" امیر ہوں، میرے برابر کون ہے" میں یگیہ کروں گا" دان دوں گا" اور لطف اندوز ہوں گا[5]۔ دوسرے مقام پر جہالت کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ شکوک (سنشے) پیدا کرتی ہے۔ کرشن کی گیتا کی تقریر کے بارے میں فرض کیا گیا ہے کہ وہ ارجن کے اس فریب کو دور کرتی ہے جو جہالت سے پیدا ہوا ہے[6]۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اگرچہ لفظ اگیان مختلف عبارتوں میں استعمال ہوا ہے اور اس سے مراد یا تو سادہ جہالت ہے یا صحیح اور خالص فلسفیانہ علم کی ناواقفیت ہے اس کو

۵۰۰

---

[1] ۵-۱۵-
[2] ۵-۱۶-
[3] گیتا ۱۳-۱۲-
[4] گیتا ۱۴-۱۶، ۱۷، ۱۰، ۱۱، ۱۴، ۸- [5] گیتا ۵-۱۶-
[6] ۴-۴۲، ۱۸-۷۲-

دلی تعلقات یا خواہشات کا ماخذ نہیں کہا جا سکتا، اس سے کہیں یہ تعبیر نہ کی جائے کہ گیتا میں اس نظریے کی مخالفت کی جاتی ہے کہ تعلقات اور خواہشات جہالت سے پیدا ہوتے ہیں لیکن اتنا تو ضرور معلوم ہوتا ہے کہ گیتا الفت و خواہش کے ماخذ کے پتا لگانے میں کوئی دلچسپی نہیں لیتی بلکہ ان کے وجود کو مسلمہ سمجھ کر قبول کرتی ہے اور اس ضرورت پر زور دیتی ہے کہ طمانیت و استقلال نفس کے لیے ان کا خاتمہ ضروری ہے۔ بدھ مت کی ہنیانی اخلاقیات اور عملی ضبط کی ترتیب اخلاقی ضبط (شیل)، مراقبہ (سمادھی)، اور معرفت (پرجنا) پر مشتمل ہے شیل مشتمل ہے کردار خیر (چرت) کی انجام دہی پر اور ممنوعہ فعل کی بعض دوسری اقسام کے اجتناب پر (وارت)۔ شیل سے مراد وہ خاص ارادے اور نفسی احوال ہیں جن کے ذریعے ایک آدمی جو خود کو گناہوں کے کاموں سے بچاتا ہے وہ صحیح راہ پر اپنے کو قایم رکھتا ہے۔ پس شیل سے مراد (۱) ارادہ صائب (چیتنا) (۲) متلازمہ نفسی احوال (چیت سِک) (۳) ذہنی ضبط (سمور) (۴) اس کردار کے نصاب کا حقیقی عدم انحراف (جسم و تقریر میں) جو پہلے ہی سے نفس میں تین مقدم شیل یا اوی تک کم کے طور پر موجود ہوں۔ سمور کی پانچ قسمیں ہیں (۱) پاٹی موکھ سمور (وہ ضبط جو محفوظ رکھتا ہے اس کو جو اس پر مصر رہتا ہے) (۲) ستی سمور (فکر کا ضبط) (۳) نان سمور (علم کا ضبط) (۴) کھنتی سمور (صبر کا ضبط) (۵) ویریہ سمور (عملی اجتناب کا ضبط) پاٹی موکھ سمور سے مراد تمام عام ضبط نفس ہے۔ ستی سمور سے مراد وہ فکر ہے جس کے ذریعے انسان صائب و خیر تلازمات کو پیدا کرتا ہے بلکہ وہ اپنے وقوفی حواس کو استعمال میں لاتا ہے۔ اور حتیٰ کہ کسی تحریص کی چیز کو دیکھنے پر بھی وہ اپنے تفکر کے اثر سے خود کو قابو میں رکھتا ہے تاکہ یہ ترغیب نہ ہو کہ اس کے ترغیبی پہلو کا خیال کرے بلکہ اس کے ایسے پہلوؤں پر غور کرے جو اس کو صحیح جانب رہنمائی کریں۔ کھنتی سمور سے مراد یہ ہے جس سے انسان گرمی اور سردی سے غیر متاثر رہتا ہے۔ شیل کی مناسب وابستگی سے ہماری تمام جسمانی ذہنی اور صوتی فعلیتیں (کم) باقاعدہ منظم و منتظم مستقل (سمادھانم، اپ دھارنم، پتت ٹھا) ہوتی ہیں۔ شیل کی مشق جھان (دھیان) کی مشق کے لیے ہے۔ ابتدائی تحریک کے طور پر انسان کو چاہیے کہ خود

۵۰۱ ایسی مسلسل تربیت حاصل کرے کہ ہمیشہ کھانے پینے (آہار پٹی کول۔ سن نا) کی بھوک کی خواہشات پر نفرت کی نگاہ ڈالے اور نفس میں ان مختلف تکالیف پر زور دے جو متلازم ہوتی ہیں کھانے پینے کی تلاش اور ان کے آخری نفرت انگیز تغیرات کے ساتھ جو بطور مختلف مکروہ جسمانی اجزا کے ہوتے ہیں۔ وہ اپنے نفس کو اس تصور کا عادی کرے کہ ہمارے جسم کے تمام اعضا چار عناصر یعنی خاک آب وغیرہ سے بنے ہوئے ہیں۔ اس کو چاہیے کہ شیل کے اچھے اثرات نذر و نیاز اور موت کے بعد کی حالت اور تمام مظاہر کے آخری فنا کی کیفیت و گہری فطرت کے متعلق بھی غور کرے اور عالمگیر دوستی سب پر رحم۔ سب کی بہبودی اور خوشی میں اپنی خوشی۔ اور اپنے لیے یا اپنے دوست کے لیے یا دشمن یا کسی کے لیے ترجیح سے بے تعلقی کے چوگنے دھیان کے طور پر برہم وہار کی ریاضت کرے۔

ان باضابطہ ہدایات میں سے کسی ایک پر بھی گیتا میں بحث نہیں کی جاتی۔ نہ وہ عالمگیر ایثار کا نظام العمل پیش کرتی ہے اور نہ یہ تسلیم کرتی ہے کہ ایک شخص صرف دوسروں کے واسطے ہی زندہ رہے جیساکہ مہایان اخلاقیات میں ہے۔ نہ وہ صبر کی نیکیوں کو یا سب کی خیر کے لیے توانائی یا تمام چیزوں کی لا جوہریت کا صحیح علم اور دھیان کو تسلیم کرتی ہے۔ وہ شخص جو رشی کی زندگی بسر کرنے کی قسم کھاتا ہے وہ دراصل دوسروں کی بھلائی میں زندگی گذارنے کی قسم کھاتا ہے جس کے لیے اس کو اپنی تمام بھلائی قربان کرنے کے لیے تیار رہنا چاہیے۔ اس کی قسم اپنے ہم مذہب یا کسی فرقے کے ساتھ نیکی کرنے تک محدود نہیں ہوتی بلکہ اس کا اطلاق بلا لحاظ نسل، قومیت یا مذہبیت تمام بنی نوع انسان پر ہوتا ہے اور نہ صرف بنی نوع انسان پر بلکہ تمام جانداروں پر مہایان کی اخلاقی تصانیف بودھی چریا وتار یا شکشا سمچے کی طرح صرف نظریات یا اصولوں سے بحث نہیں کرتی ہیں بلکہ بودھی رشی بننے کی عملی ہدایات بیان کرتی ہیں۔ ان میں رشی کی ترقی کی راہ میں عملی دشواریوں پر بحث اٹھائی گئی ہے اور عملی نصیحت کی گئی ہے کہ وہ ترغیبات

لے۔ دیکھو تاریخ ہند و فلسفہ از ایس، این داس گپتا جلد اول صفحہ ۱۰۳۔

سے بچے اور خود کو فرض کی سیدھی راہ پر قایم رکھے اور بتدریج خود اعلیٰ سے اعلیٰ حالتوں
پر ترقی کرے۔

گیتا نہ تو اخلاقی جد و جہد کا علمی ہدایت نامہ ہے نہ کوئی فلسفیانہ تصنیف ہے کہ
غیر اخلاقی میلانات سے بحث کرے اور چند مابعد الطبیعیاتی اصولوں کو بطور ان کے ماخذوں
کے بتلائے بلکہ وہ تو الفت و خواہش کی عام کمزوریوں سے شروع کرکے یہ ثابت کرنے کی
کوشش کرتی ہے کہ کس طرح انسان فرایض اور ذمے داریوں کی باقاعدہ زندگی بسر
کرتے ہوئے بھی پر امن و پر قناعت حالت قایم رکھ سکتا ہے اور یکسوئی نفس اور خدا
سے ربط و تعلق پیدا کر سکتا ہے۔ گیتا مہابھارت کی بڑی لڑائی میں اپنا ماحول رکھتی ہے۔ ۵۰۲
کرشن کو خدا کا اوتار بتلایا گیا ہے اور وہ اپنے عزیز دوست ارجن بڑے پانڈو سورما
کا رتھ بان بھی ہے۔ پانڈو سورما ذات کا کشتری ہے۔ اور وہ کرکشتر کے بڑے میدان میں
اپنے چچازاد بھائی اور دشمن راجہ دریودھن سے لڑنے آیا ہے جس نے بہت سے جنگجو سورماؤں
کو جمع کر رکھا ہے جو ارجن کے ہی رشتہ دار ہے اور جن کے زیر کمان بڑی بڑی فوجیں
تھیں۔ گیتا کے پہلے باب میں ان دونوں فوجوں کا حال مذکور ہے جو کرکشتر کے تبرک
میدان (دھرم کشیتر) میں ایک دوسرے کے خلاف صف آرا تھیں۔ دوسرے باب میں ارجن کو
پریشان و بے چین بتلایا گیا ہے کہ اس کو اپنے رشتہ داروں سے لڑ کر ان کو قتل کرنا پڑے گا
وہ کہتا ہے کہ یہ کہیں بہتر ہے کہ ایک شخص در بدر بھیک مانگے بہ نسبت اس کے کہ معزز
رشتے داروں کو قتل کرے۔ کرشن ارجن کے اس طرز عمل پر سختی سے اعتراض کرتا ہے
اور کہتا ہے کہ روح غیر فانی ہے پس کسی شخص کو قتل کرنا ہی ممکن نہیں۔ لیکن اس مابعد الطبیعیاتی
نقطۂ نظر سے ہٹ کر بھی ایک عام نقطۂ نظر ہے کہ کشتری کو لڑنا چاہیے یہ کام اس کا فریضہ
ہے اور کشتری کے لیے جنگ کرنے سے بڑھ کر کوئی شریف کام نہیں ہے۔ گیتا کا اساسی تصور
یہ ہے کہ انسان خود اپنی قوم کے فرایض کی ہمیشہ پیروی کرے جو خود اس کے مناسب
فرایض یا سودھرم ہیں۔ حتیٰ کہ اگر اس کے خاص فرایض کبھی ادنیٰ ذات کے بھی ہیں
تو بھی زیادہ بہتر ہے کہ وہ ان سے وابستہ رہے بہ نسبت اس کے کہ دوسروں کے فرایض
اختیار کرے، جن کو وہ عمدگی سے انجام دے سکتا ہے۔ یہاں تک کہ اپنی ذات کے فرایض
سے وابستہ رہ کر جان دے دینا بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ وہ دوسری قوم کے مقررہ

فرایض کو انجام دے۔ جن سے اس کو محض نقصان ہی پہنچے گا[1]۔ برہمنوں، کشتریوں، ویشیوں شودروں کے ذاتوں کے فرایض ان کے فطری اوصاف کی بنا پر مقرر کیے گئے ہیں۔ مثلاً ضبط حواس، ضبط نفس، قوت تحمل، پاکیزگی، صبر، اخلاص، دینوی چیزوں کا علم اور فلسفیانہ عقل یہ سب برہمن کے فطری اوصاف ہیں۔ اولوالعزمی، بہادری، صبر، ہوشیاری، جنگ سے نہ بھاگنا، نذر و نیاز کرنا، حکومت کرنا کشتری کے اوصاف ہیں۔ زراعت کرنا، جانوروں کا پالنا، تجارت کرنا ویشیہ کے فطری فرایض ہیں۔ اپنی ذات کے خصوصی فرایض کی انجام دہی سے ہی انسان خیر برتر حاصل کر سکتا ہے۔ خدا اس عالم میں ساری و سایر ہے وہی تمام جانداروں کو کام کے لیے حرکت میں لاتا ہے خدا کی پرستش اور اپنے خصوصی فرایض کی انجام دہی کے ذریعے ایک شخص بہترین طور پر تحقق ذات کر سکتا ہے اس شخص کو کوئی گناہ نہیں لگتا اور جو اپنی ذات کے فرایض انجام دیتا ہے اور اگر کسی ذات کے فرایض گناہ آمیز اور غلط بھی ہوں تو بھی وہ اپنے فرایض کے ادا کرنے میں کسی خطا کا مستوجب نہیں ہوتا جیسے ہر آگ میں دھواں ہوتا ہے ویسے ہی تمام ہمارے اعمال میں کوئی نہ کوئی خطا کی بات ہوتی ہی ہے[2]۔ پس ارجن سے اصرار کیا گیا کہ وہ اپنی ذات کے فرض کو بطور کشتری ادا کرے اور اپنے دشمنوں سے میدان جنگ میں لڑے اگر وہ اپنے دشمنوں کو قتل کرتا ہے تو سلطنت کا مالک ہوگا اور وہ خود مارا جاتا ہے تو چونکہ اس نے ایک کشتری کے فرایض کو انجام دیا ہے اس لیے وہ جنت میں جائے گا اگر وہ خود لڑائی میں حصہ نہ لے جو اس کا فرض ہے تو وہ نہ صرف اپنی شہرت کو ضایع کرے گا بلکہ خود اپنے دھرم کی خلاف ورزی کرے گا۔ ۵۰۳

ایسی ہدایت بالطبع اس اعتراض کو مشتعل کرتی ہے کہ لازماً جنگ سے مراد جانداروں کو ضرر پہنچانا ہے۔ لیکن اس اعتراض کے جواب میں کرشن کہتے ہیں کہ افعال کی انجام دہی کا مناسب طریقہ یہ ہے کہ وہ شخص اپنے دل کو محبت سے خالی کرے۔ جب ایک شخص کوئی کام نفس کے لگاؤ اور لالچ اور خود غرضی کے بغیر اور صرف خلوص احساس فرض

---

[1] گیتا ۳، ۳۵۔

[2] گیتا ۱۸، ۴۴-۴۸۔

سے انجام دیتا ہے تو اس کام کے برے اثر اس کے کرنے والے پر اثر انداز نہیں ہوتے۔ کسی کام کے برے اثر کرنے والے پر اس وقت اثر انداز ہوتے ہیں جب کہ وہ کسی ذاتی محرک کی تکمیل کے لیے انجام دے۔ اور اگر اس کو کسی چیز کے حصول کی خواہش نہ ہو۔ نہ وہ مسرتوں میں مسرور اور نہ آلام میں مغموم ہو تو اس کے کام کا اس پر کوئی اثر نہ ہوگا۔ پس انسان کو چاہیے کہ اپنی تمام خودغرضی کے مقاصد کی خواہشات سے دست بردار ہو جائے اور اپنے تمام افعال خدا کے واسطے وقف کردے اور اس سے واصل رہے۔ اس کے باوجود اپنی ذات کے باقاعدہ فرایض اور زندگی کی خدمت انجام دیتا رہے۔ جب تک ہمارے اجسام موجود رہیں گے خود ہماری فطرت کی ضرورت ہم کو کام کرنے کے لیے کھینچتی رہے گی اس لیے تمام کام کو چھوڑ بیٹھنا ہمارے لیے ناممکن ہے ترک کار کی صرف اس وقت کچھ اہمیت ہے جب ایسے کاموں کے نتایج کی تمام خواہشات ترک کر دی جائیں اور اگر کرم کے پھل ترک کر دیے جائیں تو افعال ہم کو اپنے بندھن میں نہیں لاسکتے بلکہ اس کے معاوضے میں شانتی اور قناعت حاصل ہوتی ہے اور وہ رشی جس نے اس طرح یکسوئی نفس حاصل کی ہو وہ اپنی حقیقی فراست میں مستقل اور اٹل ہو جاتا ہے اور کوئی چیز اس کو متزلزل نہیں کر سکتی۔ اس حالت کا حصول یا تو فلسفیانہ عقل یا خدا کی بھگتی سے ہو سکتا ہے اور مؤخرالذکر راستہ ہی آسان تر ہے۔ خدا اپنے فضل و کرم سے سچے طالب کی مدد کرتا ہے کہ وہ اپنے نفس کو تمام ناپاکیوں سے پاک کرے، پس خدا کے فضل سے انسان اپنے نفس کو لالچ اور خود غرضی کے تمام محرکات سے پاک کر سکتا ہے اور خدا سے واصل ہوتا ہے اس طرح وہ اپنے فرایض کو بغیر کسی انعام یا نفع کے خیال کے انجام دے سکتا ہے جو اس کی ذات یا رواج نے اس پر عاید کیے ہوں۔

گیتا میں کردار کا نصب العین یگیہ کے معیار سے اس طرح مختلف ہے کہ یہاں کوئی یگیہ کسی آسمانی برکت کی خارجی غایت یا دنیاوی فوائد کے خاطر نہیں کیے جاتے بلکہ ان میں صرف احساس فرض مدنظر ہوتا ہے اور یہ یگیہ اس لیے کئے جاتے ہیں کہ مقدس کتابوں میں برہمنوں کو ان کی انجام دہی کے لیے حکم دیا گیا ہے۔ پس ان کو خالص احساس فرض کے تحت انجام دینا چاہیے گیتا کا نصب العین

۵۰۴

اخلاق دیگر نظامات فلسفہ مثلاً ویدانت اور پتنجلی کے یوگ کی تعلیم سے اس لیے جدا ہے کہ ان نظاموں کی غایت افعال و فرایض کے دایرے سے ماورا ہو کر ایک منزل پر پہنچنا ہے جس میں انسان اپنے تمام ذہنی اور مادی فعلیت کو چھوڑ سکے لیکن گیتا کا نصب العین قطعی عمل سے متعلق ہے جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے گیتا کی رو سے انتہا پسندی کی کہیں تائید نہیں ہوتی۔ خواہ کیسا ہی ایک شخص اعلیٰ و برتر ہو اس کو بھی باقاعدہ اپنی ذات کے فرایض اور رسمی اخلاق کے فرایض انجام دینا چاہیے۔[1] گیتا تنوطیت کی آواز سے بالکل خالی ہے جو ابتدائی بدھ مت سے متلازم ہے۔ اس میں کلام نہیں کہ بدھ مت کے شیل سمادھی اور پرجنا کے مثنے گیتا میں بھی انسان کی تربیت کے لیے موجود ہیں تاکہ مسرتوں اور تعلقات کا رجحان نہ رہے بلکہ خدا کا دھیان رہے اور عقل اور ارادہ مستعدی کے ساتھ جما رہے، گویا گیتا میں بدھ مت سے بالکل مختلف ہے۔ گیتا کردار کا منظورہ نصاب اور ممنوعات سے بحث نہیں کرتی اس لیے کہ جس حد تک ان کا تعلق ہر شخص کے فعل کی رہنمائی ذات پات کے فرایض کے مجموعۂ قوانین یا رواجی اخلاق کے فرایض سے ہونا چاہیے۔ انسان کو صرف یہ چاہیے کہ اپنے نفس کو محبت و خواہش و تمنا کی ناپاکی سے پاک کرے۔ گیتا کی سمادھی کا یہ مطلب نہیں ہے کہ کسی معروض پر نفس کی توجہ مرتکز کردی جائے بلکہ یہ ہے کہ خدا سے ربط و تعلق ہو جائے اور گیتا کی پرگیا یا عقل سے مراد کسی فلسفیانہ صداقت کا تحقق نہیں ہے۔ بلکہ نفس کی جمی ہوئی اور غیر مضطرب حالت ہے جہاں کہ عقل و ارادہ ادائی غرض میں اٹل تمام نتایج سے پاک بندھنوں سے آزاد اور شانتی کی حالت میں رہتا ہے۔ جس میں مسرت یا الم کی وجہ سے کوئی خلل واقع نہیں ہو سکتا۔

اس سلسلے میں بالطبع دریافت ہو سکتا ہے کہ ہندو اخلاقیات کا عام نقطۂ نظر کیا ہے۔ ہندو سماجی نظام ذات پات کی چار گونہ تقسیم کے نظام پر اپنی بنیاد رکھتا ہے گیتا کہتی ہے کہ خود خدا نے چار ذاتیں برہمن، کشتری، ویش، اور شودر پیدا کی ہیں یہ تقسیم خصوصی اوصاف اور مخصوص فرایض پر مبنی ہے۔

---

[1] شنکر کو یقیناً گیتا کی اس تعبیر سے قطعی موافقت نہیں ہے۔ آیندہ فصل میں اس پر بحث ہوگی۔

۵۰۵ ذات پات کی تقسیم اور اس کے مطابق استحقاق فرایض اور ذمے داریوں کے علاوہ زندگی کے منازل کی تقسیم بھی برہم چاری (طالب علم)، گرہست (خانہ دار) وان پرستھ (جنگل میں گوشہ نشین) اور بھکشو (دریوزہ گر راہب) میں کی گئی ہے ان میں سے ہر ایک کے اپنے منظورہ فرایض ہیں۔ ہندو اخلاقی زندگی کے فرایض ابتداءً ذات پات کے فرایض اور مختلف منازل زندگی کے مخصوص فرایض پر مشتمل ہیں۔ اسی کو ورن آشرم دھرم کہتے ہیں۔ اور اس کے علاوہ چند فرایض ہیں جو سب کے لیے مشترک ہیں جس کو سادھارن دھرم کہتے ہیں۔ چنانچہ منو نے بیان کیا ہے کہ مستعدی (دھیریہ) معافی (کشما) ضبط نفس (دم) چوری نہ کرنا (چوریا بھاو) پاکیزگی (شاوچ) ضبط حواس (اندریہ نگرہ)، عقل (دھی)، علم (ودیا) صداقت (ستیہ) غصے کو قابو میں رکھنا (اکرودھ) یہ سادہارن دھرم کی مثالیں ہیں۔ پرشسٹ پاد بیان کرتا ہے۔ مذہبی فرایض میں ایمان (دھرم شردھا) ضرر نہ پہنچانا (اہمسا) مخلوقات کے ساتھ نیکی کرنا (بھوت ہتت وا) صداقت (ستیہ وچن) چوری نہ کرنا (استے یا) جنسی پرہیز (برہم چریہ) خلوص نفس (انپ دھا) غصے کو قابو میں کرنا (کرودھ ورجن) صفائی اور منہ ہاتھ دھونا (ابھیشے چن) پاک غذا کھانا (شوچی درویہ سیون) ویدک دیوتاؤں کی بھگتی (وششٹ دیوتا بھگتی) اور خلاف ورزیوں سے بچنے کے لیے ہوشیاری کرنا (اپرماد)، ذات پات کے فرایض کو ان مشترکہ فرایض سے مختلف سمجھنا چاہیے۔ چنانچہ یگیہ مطالعۂ علم اور دان یہ تینوں اعلیٰ ذاتوں برہمنوں، کشتریوں اور ویشوں کے لیے مشترک ہیں۔ برہمن کے خاص فرایض دان کو قبول کرنا تعلیم دینا، یگیہ کرنا، وغیرہ ہیں کشتری کے خاص فرایض قوم کی حفاظت کرنا بدکار کو سزا دینا جنگوں سے اور کارہائے مفوضہ سے منہ نہ موڑنا۔ لیکن ویش کے فرایض ان کے مخصوص فرایض کے علاوہ خریدنا، بیچنا، زراعت کرنا، جانوروں کا پالنا، اور ان کی نسل بڑھانا ہیں اور شودر کے فرایض ان تینوں اعلیٰ ذاتوں کی خدمت کرنا ہے۔[1]

---

[1] بہر حال گیتا میں ضبط نفس (شم) ذہن پر قابو پانا (دم) پاکیزگی (شاوچ) معاف کرنے

ورن دھرم اور سادھارن دھرم کے تعلق کے بارے میں ایک حالیہ مصنف کہتا ہے کہ سادھارن دھرم ورن آشرم دھرم کی بنیاد ہے اور ان ہی حدود میں موخرالذکر کی پابندی اور تعمیل ہونی چاہیے۔ مثلاً برہمن یگیہ کرنے میں کسی دوسرے کی جائداد ناجایز طور پر قبضے میں نہ لے اور یہ ایک عام مشترکہ فرض ہے اس طریقے سے وہ خود اپنے فرقے کی خدمت کرتا ہے اور اس کے سوائے فرقے کی عام فلاح (اگرچہ سلبی طریقے پر) کی خدمت گزاری بھی کرتا ہے اور اس طرح بالواسطہ بنی نوع انسان کے خیر عامہ کی خدمت کرتا ہے۔ پس کسی خاص قوم کا فرد جو اپنی جماعت کے فرایض کو انجام دیتا ہے۔ وہ نہ صرف اپنے فرقے کی خدمت کرتا ہے بلکہ اسی عمل سے تمام دوسرے فرقوں کی خدمت کے استحقاق اور ضروریات کے لحاظ سے انجام دیتا ہے اور اس طریقے سے ساری بنی نوع انسان کی خدمت کرتا ہے۔ اس سے معلوم ہوگا کہ افلاطون کی بھی یہ ہی رائے ہے کہ انصاف کی نیکی ایک مشترک خیر ہے۔ جو ہر ایک جماعت سے اپنے خاص فرایض انجام دیے جانے پر متحقق ہوتی ہے۔ لیکن اس مشترکہ خیر کو اس سادھارن دھرم کے معروض سے مختلف سمجھنا چاہیے جو ہندی اصطفاف میں موجود ہے ان مشترکہ اور عام فرایض کی غایت فلاح عامہ نہیں ہے جو صحیح طور سے خاص فرقوں میں متحقق ہوتی ہے بلکہ وہ مشترک ہے جو موخرالذکر کی بنیاد اور شرط ماقبل ہے یہ ایسی خیر نہیں ہے۔ جو فرد میں مشترک ہو۔ بلکہ فرد کی بہبودی کے طور پر مشترک ہے پس سادھارن فرایض بلا لحاظ معاشرتی حیثیت یا انفرادی استعداد[1] مساوی طور پر تمام افراد کے لیے لازمی ہیں۔ یہ بیان کہ خیر عامہ (سادھارن دھرم)

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ:۔ کی فطرت (کشانتی) اخلاص (آرجو) علم (گیان) عقل (وگیان) اور ایمان (آستیکہ) یہ سب برہمنوں کے فطری اوصاف ہیں۔ کشتریوں کے فرایض، اولوالعزمی (شوریہ) پھرتی (تیجس)، قوت تحمل (دھرتی)، ہوشیاری (ورکشیہ) اور جنگ سے نہ بھاگنا (یودھے چاپی اپلاین) دان دینا (دان) اور دوسروں پر حکومت کرنے کی قوت (ایشور بھاؤ) ویش کے فطری فرایض زراعت گائیوں کو پالنا، اور تجارت ہیں۔ گیتا ۱۸/ ۴۲ تا ۴۴۔ [1] ہندو اخلاقیات ۸۔ ایس کے میتر صفحہ ۴۳-۴۴ جو ڈاکٹر میل کی خاص نگرانی اور ہدایت سے لکھی گئی ہے۔

کو مخصوص قومی فرایض کی شرط ماقبل متصور کیا جاتا ہے اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اگر اول الذکر کا موخر الذکر سے تصادم ہو تو اول الذکر غالب رہے۔ بہر حال یہ درست نہیں ہے کیونکہ شاذ ہی ایسی کوئی صورت تصادم کی ہوگی جہاں کہ سادھارن دھرم یا مشترکہ فرایض کی قوت بہت زیادہ ہو۔ مثلاً جانداروں کو ضرر نہ پہنچانا ایک فرض عامہ ہے لیکن کچھ یگیوں میں جانوروں کی جان لینے کا اشارہ پایا جاتا ہے اور یہ واضح فریضہ برہمنوں کا ہے کہ یگیہ کریں۔ جنگ میں بہت سے انسانوں کی جان لینی ہوتی ہے۔ لیکن کشتری کا فریضہ ہے کہ میدان جنگ سے منہ نہ موڑے اور کشتری کے لازمی فرض کی تعمیل کے طور پر لڑتا رہے۔ روایتی بیانوں کا خیال کرتے ہوئے ہم کو راماین سے معلوم ہوتا ہے کہ شمبوک شودر مہاتما (منی) تھا جو جنگل میں راہبانہ ریاضت کر رہا تھا یہ ذات کے فرایض کی خلاف ورزی ہے اس لیے کہ شودر ریاضت (تپ) نہیں کر سکتا۔ صرف اعلیٰ ذات کے لوگ کر سکتے ہیں۔ پس شودر منی شمبوک کے تپ کرنے کو ادھرم (بد عملی) کہا گیا ہے۔ اس ادھرم کا نتیجہ یہ ہوا کہ رام کی سلطنت پر مصیبت آئی کہ برہمن کا ایک چھوٹا شیر خوار لڑکا مر گیا' بادشاہ رام اپنے رتھ میں سوار ہو کر جنگل گئے' اور شمبوک کو قتل کر دیا کہ اس نے اپنی ذات کے فرایض کی خلاف ورزی کی تھی۔ ایسی مثالیں کثرت سے پیش کی جا سکتی ہیں جن سے ثابت ہو کہ جب کسی ذات کے فرایض مشترکہ فرایض سے ٹکراتے ہیں تو اول الذکر کو غلبہ حاصل رہا' اور مشترکہ فرایض کا اثر اسی وقت تک ہے جب تک وہ ذات کے فرایض سے نہ ٹکرائیں۔ خود گیتا اس کی مثال ہے کہ کس طرح ذات کے فرایض مشترکہ فرایض پر فوقیت رکھتے ہیں۔ دیکھئے باوجود اس امر کے کہ ارجن کو سخت ناگوار گزر رہا تھا کہ وہ کروکشیتر کے میدان جنگ میں اپنے عزیز و اقارب کی جان لے۔ لیکن کرشن نے بے حد کوشش کی کہ نہ لڑنے کے میلان سے اس کو نفرت دلائی جائے اور اس کو بتلایا کہ اس کا واضح فرض ہے کہ وہ کشتری کے طور پر جنگ کرے۔ پس یہ تسلیم کرنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مشترکہ فرایض کا تو عام اطلاق ہے۔ لیکن جب ان دونوں میں تصادم ہوتا ہے تو مخصوص قومی فرایض ان کی جگہ لے لیتے ہیں۔

۵۰۷

گیتا عام فرایض کے مسئلے کو اس لیے نہیں اٹھاتی کہ اس کی نورتی (کام نہ کرنا)

اور پرورتی (کام کرنا) کی ترکیب مشترکہ فرایض کی حمایت کو داخل کرنا غیر ضروری سمجھتی ہے۔ اور اس لیے کہ اس کی ہدایت کے مطابق کام کرتے وقت نفس کو خود غرضی تلاش مسرت اور تلاش ذات کے محرکات اور تمام احساسات سے بالکل بے تعلق رکھنے سے اس کے کام کی تجویز ایک برتر میدان عمل میں بلند پہنچ جاتی ہے جس کے لیے کچھ منتخب نیکیوں کی تجویز کے مشق کی ضرورت نہ ہو گی۔

گیتا کا یہ نظریہ کہ اگر کام کو بے لگاؤ دل سے کیا جائے تو اس کے نقایص کرنے والے پر اثر انداز نہیں ہو سکتے، اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ بھلائی یا برائی کسی کام کی اپنے خارجی نتایج پر منحصر نہیں ہوتی بلکہ اپنے باطنی محرک پر ہوتی ہے۔ اگر کوئی لذت یا ذاتی مفاد کا محرک نہ ہو تو کیا ہوا کام فاعل کو پابند نہیں کر سکتا کیونکہ ذاتی محبت اور خواہشات کے بندھن سے ہی یہ کام اپنے ذاتی کہلاتے ہیں اور انسان کو ان کے برے بھلے پھل حاصل کرنا پڑتا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے اخلاق تمام تر موضوعی ہو جاتا ہے۔ گیتا کی خاص خصوصیت یہ ہے کہ وہ عمل اور ان کے کرنے والوں کے درمیانی بندھن کو کاٹ کر تمام افعال کو غیر اخلاقی بنا دینے کی کوشش کرتی ہے۔ ان حالات میں شنکر کی راہ زیادہ منطقی ہوگی جو یہ تسلیم کرتا ہے کہ انسان جو خواہشات اور تعلقات سے آزاد ہو تو وہ اخلاق، فرایض اور ذمے داریوں سے بلند تر ہو جاتا ہے۔ بہر حال گیتا معروضی نورتی یا موقوفی کار کی حمایت نہیں کرتی اس کا اصلی مقصد تو موضوعی نورتی یا خواہشات سے ترک تعلق کو وجود میں لانا ہے۔ وہ کسی کو اجازت نہیں دیتی کہ اپنے منظورہ معروضی فرایض سے منحرف ہو اور ان فرایض کی نوعیت خواہ کچھ بھی ہو لیکن چونکہ وہ بغیر حصول نفع یا لذت یا خود غرضی کے انجام دی جاتی ہیں اس لیے کرنے والے کو ان کا کوئی پھل نہ ملے گا جو اپنے کامل یکسوئی نفس کے باعث فعل اور اس کے اثر سے ماورا ہو گیا ہوتا ہے۔ اگر ارجن لڑا اور اپنے کشتری دھرم کو نباہنے کے لیے اپنے ہزاروں رشتے داروں کو قتل کیا تو خواہ اس کے اعمال کتنے ہی مضر ہوں لیکن اس پر کبھی اثر انداز نہ ہوں گے۔ بہر حال یدھشٹر کا خیال تھا کہ اپنے رشتے داروں کو قتل کرنے کے گناہ کا کفارہ، توبہ، دان، تپ اور تیرتھ سے ہو سکتا ہے۔ اس سے ایک دوسرے نقطۂ نظر کا پتا ملتا ہے۔ جو مہابھارت کے زمانے میں رایج تھا کہ جب

۵۰۸

ذات کے فرائض کی انجام وہی میں انسانوں کی زندگیوں کو نقصان پہنچے تو ایسے افعال کے گناہ کے اثروں کو کفارہ کرنے کے ذرایع سے دور کیا جا سکتا ہے[۱] یدھشٹر کا خیال تھا کہ ریاضت (تپ)، ترک فرائض (تیاگ) اور انتہائی صداقت کے آخری مسلم (اودھی) میں، دوسرا پہلے سے بہتر ہے اور تیسرا دوسرے سے بہتر ہے پس وہ خیال کرتا تھا کہ بہترین طریقہ یہ ہے کہ تپ کی زندگی بسر کی جائے اور تمام فرض وذمے داری کو ترک کر دیا جائے۔ جب کہ ارجن کے نزدیک بادشاہ کے لیے بہترین راہ یہ ہے کہ وہ بادشاہی زندگی کی ذمے داریوں کے بار کو اٹھائے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ ایسی زندگی کے لذات سے بے تعلق رہے[۲]۔ ضرر نہ پہنچانے کی نیکیوں کے بارے میں ارجن کی رائے ہے کہ ان کو انتہا پرلے جانا غلطی ہے بہرحال ایک انسان خواہ تپسی ہو یا بن باسی، یہ ممکن نہیں کہ وہ اپنی زندگی میں انتہائی درجے تک زندہ مخلوق کو نقصان نہ پہنچانے کا عمل برقرار رکھے حتیٰ کہ پانی پینے، پھل کھانے، سانس لینے، پلک مارنے میں بھی بہت سے باریک اور غیر مرئی کیڑے ہوتے ہیں جو مارے جاتے ہیں پس نقصان نہ پہنچانے کی نیکی اور دوسری نیکیوں کو ایک اعتدال سے کرنا چاہیے اور ان کے لیے احکام یہ ہیں کہ اشیا کے عقل سلیم کے نقطۂ نظر سے حدود کے اندر کیا جائے۔ ضرر نہ پہنچانا اچھا ہو سکتا ہے لیکن ایسی صورتیں بھی ہیں جہاں ضرر نہ پہنچانا ضرر پہنچانے کے مساوی ہوگا۔ مثلاً اگر ایک شیر مویشیوں کے رہنے کی جگہ گھس آئے تو شیر کو نہ مارنا گائیوں کے مارنے کے مرادف ہے۔ پس تمام مذہبی احکام سماج کی خلقی اور بہتر منظم نگہداشت کے لیے ہیں۔ اس لحاظ سے ان کی تعمیل اس طرح کی جانی چاہیے کہ ان سے عملی تطبیق کے نتایج پیدا ہوں ہمارا اصلی مقصد یہ ہے کہ قوم کی فلاح اور سماجی نظم کے عمل کو مناسب طور پر برقرار رکھا جائے[۳]۔ یہ واضح ہے کہ جب گیتا بار بار

۵۰۹

[۱]۔ مہابھارت ۱۲، ۷، ۶، ۳۲ اور ۳۷۔ یدھشٹر جواب دیتا ہے: نیس ہناگو.... متی

[۲]۔ ارجن کہتا ہے:۔ اشکتہ .... مہی پتے۔ مہابھارت۔ ۱۲۔ ۱۸، ۳۱ اور ۱۲۔ ۱۹، ۹۔

[۳]۔ مہابھارت ۱۲۔ ۱۵، ۴۹ اور ۵۰

اصرار کرتی ہے کہ اپنے معمولی فرائض، پیشہ اور زندگی میں اپنے درجہ پیشہ اور مقام حیات اور ان کی ذمے داریوں کو ترک کرنے کے کوئی معنے نہیں ہیں اور یہ کہ ہم سے توقع کی جاتی ہے کہ ہم اپنے نفوس کو بے لوث رکھیں تو اس کا اشارہ بدھشٹر کی اس رائے کی طرف ہے کہ ہم کو اپنے تمام اعمال ترک کر دینا چاہیے۔ اس لیے گیتا بار بار اس امر پر زور دیتی ہے کہ تیاگ سے مراد تمام کاموں کا ترک نہیں بلکہ اپنے ذہن میں ان کے پھلوں کا ترک ہے۔

اگرچہ من کو خواہشات اور لذات و لطف اندوزیوں کے محرکات سے بے تعلق رکھنے کی مشق لازمی طور پر تمام برائیوں کو دور کرنے اور نفس کو تمام اعلیٰ اور شریف امور کے لیے فطری طور پر بلند کرنے پر مشتمل ہے۔ پھر بھی گیتا میں بعض اقسام کے کردار کی سخت مذمت کی گئی ہے۔ مثلاً سولھویں باب میں کہا گیا ہے کہ جو غلط فلسفے کے حامی ہیں اور جن کا خیال ہے کہ یہ عالم باطل ہے، اور بغیر کسی اساس کے وجود خدا کے منکر ہیں اور یہ مانتے ہیں کہ جنسی الفت اور جنسی اتحاد کے سوائے اس حیات کے چشمے کی اور کوئی خاص علت نہیں ہے وہ لوگ دردناک کاموں کے عادی ہو کر خود کو اپنی حماقت سے تباہ کر لیتے ہیں اور اپنے برے کاموں سے دنیا کو تباہی کے راستے پر ڈال دیتے ہیں۔ یہ اپنی غیر تسکین پذیر خواہشات میں جو غرور و شیخی و جہالت سے معمور ہوتی ہیں، کاموں کے غلط اور ناپاک راستے اختیار کرتے ہیں۔ وہ بہت حجت کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ اس دنیا سے بڑھ کر اور کوئی چیز نہیں ہے جس میں ہم گذر بسر کرتے ہیں اور اس خیال سے وہ تمام طرح کی لذتوں اور لطف اندوزیوں میں پڑے رہتے ہیں، خواہش کی بندھنوں سے جکڑے ہوئے جذبے و غصے سے مشتعل ہو کر وہ روپیے کو اپنی حسی خواہش کی تشفی کے لیے ناجایز طور پر حاصل کر کے جمع کرتے ہیں وہ خیال کرتے ہیں "میں نے آج یہ کمایا ہے" اور اس سے خود مزے اڑاؤں گا" میں نے اتنا روپیہ تو جمع کر لیا ہے اور اس سے بڑھ کر آیندہ کروں گا" اس دشمن کو تو میں نے مار ڈالا اب دوسرے دشمنوں کو قتل کروں گا۔ میں آقا ہوں، میں مزہ اڑاتا ہوں، میں کامیاب، طاقتور اور خوش ہوں، میں مالدار ہوں، میں شریف خاندان سے ہوں، میرے مانند کوئی نہیں ہے، میں قربانی کرتا ہوں، دان دیتا ہوں، اور

۵۱۰

لطف اٹھاتا ہوں" وہ لوگ مختلف قسم کے تصورات و خواہشات سے پریشان رہتے ہیں۔ جہالت کے جال، فریب اور حسی تشفی کے پورے بندھن سے گھرے ہوئے وہ لوگ ضرور دوزخ میں پڑیں گے۔ مغرور، جاہل، دولت کی شیخی سے مخمور ہو کر وہ ان نام نہاد قربانیوں کو اپنی شان و شوکت و تفاخر کے اظہار کے لیے کرتے ہیں۔ اپنی انانیت طاقت، غرور، خواہشات اور غصے میں ہمیشہ خدا کو بھول جاتے ہیں۔ خود میں بھی اور دوسروں میں بھی[1]۔ انسان کو جن برائیوں سے چھٹکارے کی کوشش کرنا چاہئے۔ وہ دراصل انانیت، کثرت خواہشات، لالچ، غصہ، غرور، شیخی ہیں۔ ان خواہشات اور غصے کو بار بار بیان کیا گیا ہے کہ یہ دوزخ کے دروازے ہیں[2]۔

گیتا گنواتی ہے کہ بے خوفی (ابھئے)، پاکیزگی قلب (ستوسم شدھی) اشیا کا علم اور ان کے مطابق موزوں کام، دان، ضبط نفس، یگیہ مطالعہ، تپ، صداقت (آرجو) عدم تشدد (اہمسا) سچائی (ستیہ) غصے پر قابو (اکرودھ) ترک (تیاگ) طمانیت نفس (شانتی) غیبت نہ کرنا (اپے شون) مصیبت والے سے ہمدردی (بھوتیشودیا) لالچ نہ ہونا (الولپتو) نرمی (ماردو) جب کوئی غلط کام سرزد ہو تو بالعموم لوگوں کے آگے شرم کا احساس (ہری) مستعدی (اچپل) توانائی (تیجس) معاف کرنے والی طبیعت (کشاننتی) صبر (دھرتی) پاکیزگی (شوچ) دوسروں کو برا خیال نہ کرنا (اوردھ) اور شیخی باز نہ ہونا یہ سب وہ اصل نیکیاں ہیں جو ایزدی ساز و سامان کہلاتی ہیں اور یہی وہ نیکیاں ہیں جن سے ہماری روح نجات پاتی ہے اس کے برعکس شیخی، غرور، خود بینی، غصہ، ظلم اور جہالت وہ برائیاں ہیں جو ہم کو بندھن میں ڈالتی اور غلام بناتی ہیں[3]۔ جو شخص خدا سے محبت کرتا ہے اس کو کسی جاندار کو نقصان نہ پہنچانا چاہئے بلکہ ان سے دوستی اور ہمدردی کا سلوک کرے اور پھر بھی تمام چیزوں سے بے تعلق رہے انانیت نہ رکھے، سکھ دکھ میں

---

[1] گیتا ۱۶، ۸-۱۸۔

[2] گیتا ۱۶، ۲۱۔

[3] ۱۶، ۱-۵۔

یکساں حال رہے اور سب کو بالکل معاف کرے، مستقل مزاج ہو، ضبط نفس رکھے اور ہمیشہ قانع رہے۔ اس کو پاک، بے لاگ اور سب کے ساتھ یکساں ہونا چاہیے۔ کاموں کو ذاتی محرک سے نہ کرنا چاہیے نہ وہ کسی چیز سے ڈرتا ہے۔ وہ دوستوں و دشمنوں کے ساتھ ایک ہی برتاؤ کرتا ہے، تعریف ہو کہ مذمت، وہ گرمی اور سردی لذت و الم میں یکساں رہتا ہے۔ وہ تعریف و مذمت میں بھی ایک حال رہتا ہے۔ اس کا کوئی گھر نہیں ہوتا ہر ایک چیز سے مطمئن رہتا ہے۔ وہ کبھی پریشان نہیں ہوتا اور کسی چیز سے لگاؤ نہیں رکھتا[1]۔ اگر کوئی شخص اس فہرست کی نیکیوں پر احتیاط سے عمل کرتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ نیکیاں نمایاں سلبی حیثیت کی ہیں مثلاً انسان کو چاہیے غصہ نہ کرے دوسروں کو نقصان نہ پہنچائے، خود غرض نہ ہو، مغرور یا شیخی باز نہ ہو کوئی کام خود غرضی کے محرک سے نہ کرے لذت و الم سے بے چین نہ ہو، گرمی و سردی سے پریشان نہ ہو اور بالکل بے لاگ رہے۔ چند مثبت نیکیوں میں صداقت، پاکیزگی قلب، معاف کرنے والی طبیعت، نرمی، تلطف، مہربانی، مستعدی، اور ہمدردی سب سے اہم معلوم ہوتی ہیں۔ الفاظ مئی تر (تلطف) اور کرونا (ہمدردی) سے بالطبع بودھی نیکی کی طرف خیال جاتا ہے کیونکہ یہ اپنشدوں میں نہیں ہیں[2] لیکن گیتا میں بھی ان کا ذکر ایک ہی بار آیا ہے اور فقرے کی سیاق عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دو نیکیوں پر کچھ خاص زور بھی نہیں دیا گیا ہے۔ یہ نیکیاں کسی خاص قسم کی عالمگیر دوستی یا تقدس کلی کے مراقبے پر دلالت نہیں کرتیں نہ ان سے بنی نوع انسان کی خیر یا عام طور پر زندہ مخلوقات کی بھلائی کے دوستانہ یا ہمدردانہ عملی کام مقصود ہوتے ہیں، ان سے صرف ایک مثبت دوستانہ حالت نفس مراد لی جاسکتی ہے جو انسانوں کو نقصان نہ پہنچانے کے سارے کامیاب عمل کے ساتھ لازمی طور پر ہوتی ہے۔ گیتا دوستی کی عملی انجام دہی کی تائید نہیں کرتی بلکہ اس دوستانہ سرشت کی ہمت افزائی کرتی ہے جو دوسروں کو ضرر پہنچانے کے میلان کو پسپا کرتی ہے

۵۱۱

---

[1] ۔ ۱۲، ۱۳۔ ۱۹ اور ۱۳، ۸۔ ۱۱۔

[2] ۔ لفظ مئیتر صرف ایک بار مکتک اپنشد ۲، ۳۴ میں آیا ہے اور غالباً مکتک بہت بعد کا اپنشد ہے۔

گیتا میں جس زندگی کی بے حد تعریف کی گئی ہے وہ بندھنوں سے آزاد زندگی ہے اور شانتی قناعت کامل یکسوئی نفس اور مسرتوں اور آلام میں غیر مضطر زندگی ہے۔ اور برائیاں جن کی بالعموم مذمت کی گئی ہے۔ وہ ہیں جو خواہش اور الفت سے پیدا ہوتی ہیں مثلاً انانیت غرور شیخی غصہ لالچ وغیرہ۔ ایک قسم کی نیکیاں اور ہیں جن کی اکثر تعریف کی گئی ہے یعنے وہ جن سے پاکیزگی صداقت مستعدی نفس اور استقامت کردار مقصود ہوتی ہے۔ ضبط حواس کی سلبی نیکی اور اس کا ایجابی بدل یعنے نفس کو سیدھی راہ پر چلانے کی قوت حاصل کرنا یہی تو گیتا کے اخلاقی ضوابط اور نیک کردار کی تمام عمارت کی سنگ بنیاد ہے۔

یکسانیت (سمت وا) کی نیکی بہر حال گیتا کا اعلیٰ نصب العین ہے جس کو وہ بار بار اہمیت دینے سے نہیں تھکتی۔ اس یکسانیت کو تین منزل میں حاصل کیا جاسکتا ہے موضوعی یکسانیت یا یکسوئی نفس یا خوشی وغم تعریف وضم اور زندگی کے تمام مواقعے پر یکسانیت یعنے معروضی یکسانیت کہ تمام لوگوں کو خواہ اچھے ہوں یا برے ہوں یا بے تعلق ہوں دوست ہوں یا دشمن سب کو یکساں نگاہ سے اور غیر جانبدار نگاہ کی رو سے دیکھے اور اس یکسانیت کی آخری منزل حصول و تحقق ذات کی حالت ہے۔ جب کہ وہ دنیاوی چیزوں سے بالکل پریشان نہیں ہوتا وہ ایسی حالت ماورائیت ہے جو گناتیت کہلاتی ہے۔ چنانچہ گیتا ۱۲/ ۱۵ میں کہا گیا ہے کہ وہ شخص جو جسمانی الفت اور مادی تکلیف سے کسی طور پر متاثر نہیں ہوسکتا۔ جو کبھی مضطرب نہیں ہوتا اور جو مسرت والم میں یکساں رہتا ہے وہی ابدیت حاصل کرتا ہے۔ ۲-۳۸ میں کرشن ارجن کو نصیحت کرتے ہیں کہ خوشی وغم نفع ونقصان اور ہار جیت کو یکساں سمجھو اور ایسے ذہن کے ساتھ جنگ میں مصروف ہو جاؤ۔ کیونکہ اگر کوئی اس طرح عمل کرتا ہے تو کوئی گناہ اس کو چھو بھی نہیں سکتا۔ ۲-۴۷ میں کرشن ارجن سے کہتے ہیں کہ اس کا کام صرف یہ ہے کہ اپنے فرایض کو انجام دے اور اپنے افعال کے اثرات کا خیال نہ کرے کیونکہ کاموں کے پھلوں کی توقع کرنا یا اپنے فرایض کو انجام دینے سے پہلو تہی کرنا ٹھیک نہیں۔ ۲-۴۸ میں

٥١٢

خوشی وغم کی اس یکسانیت کو محرک کہا گیا ہے اور اس پر مزید زور دیا گیا ہے کہ خواہ کامیابی ہو یا ناکامی وہ کبھی اپنی پیشانی پر بل نہ آنے دے۔ یہی تصور ۲-۵۵، ۵۶، ۵۷ میں دہرایا گیا ہے جہاں کہا گیا ہے کہ اصلی رشی وہ ہے جو غم میں غمگین نہ ہو نہ خوشی میں پھول جائے۔ اس کو کسی چیز سے محبت نہ رکھنا چاہئے اور خوشی ومصیبت کو اس طرح بے تعلق ہو کر دیکھے کہ نہ خوشی کا خیر مقدم کرے نہ رنج کا پچھتاوا۔ ایسا آدمی مطلقاً اپنی ذات تک محدود ہوتا اور اس کا نفس مطمئن ہوتا ہے اس کے لیے دنیا میں کوئی شخصی مقصد کا حاصل کرنا باقی نہیں رہتا۔[1] ایسے آدمی کے لیے سونا اور پتھر برابر ہے اس کے لیے قابل خواہش چیزیں اور قابل نفرت چیزیں، تعریف و مذمت، مدح و ذم، دوست اور دشمن سب مساوی ہیں۔[2] ایسا آدمی نہ دوست و دشمن میں امتیاز کرتا نہ نیک و بدکاروں میں۔[3] ایسا آدمی سمجھتا ہے کہ لوگ لذت والم کو پسند و ناپسند کرتے ہیں یہ سمجھکر وہ سب کا بھلا چاہتا ہے۔ اور خود کی طرح سب کو سمجھتا ہے خواہ کوئی فاضل برہمن ہو جس کا درجہ بلند ہو، گائے، ہاتھی، کتا یا چنڈال اور عقلمند ہو سب سے مساوی برتاؤ کرتا ہے۔[4] وہ خدا کو ساری مخلوق میں دیکھتا ہے تمام فانی اشیا میں غیر فانی اور لازوال کا نظارہ کرتا ہے۔ جو شخص یہ جانتا ہے کہ تمام وجود تمام چیزوں میں سرایت کیے ہوئے ہے اور اس طرح سب کو ایک نگاہ سے دیکھتا ہے وہ اپنی روحانی فطرت کو نقصان نہیں پہنچاتا اور اس طرح برترین کو حاصل کرتا ہے۔[5] اس عمل ترقی کی انتہا کے طور پر ایک ایسی حالت ہے جس میں کہ انسان سہ گونہ گن کی مادی اور دنیاوی خصوصیات سے ماورا ہو کر پیدائش، موت، بڑھاپا، اور غم سے آزاد ہو کر ابدیت حاصل کرتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ چیزوں کی دنیوی

۵۱۳

[1] گیتا ۳، ۱۷، ۱۸۔
[2] ۱۴، ۲۴، ۲۵۔
[3] ۶، ۹
[4] گیتا ۶، ۳۱ اور ۵، ۱۸۔
[5] ۱۳، ۲۸۔

کیفیت یعنے گن اس کی روحانی فطرت سے خارج ہیں اور ان خیالات کے ذریعے وہ تمام دنیوی کیفیات کے دائرے سے ماورا ہو کر برہم کی حالت حاصل کرتا ہے[1]۔

ذات کے فرایض اور دوسرے کاموں کے سوا جن کو کسی لگاؤ کے بغیر انجام دینا چاہیئے گیتا بار بار یگیہ تپ اور دان کو بطور فرایض بیان کرتی ہے جو ہماری روحانی ترقی کے کسی منزل پر نظر انداز نہیں کیے جا سکتے۔ یہ بتلانا مناسب ہے کہ گیتا ایسے یگیہ کے کرنے کی مذمت کرتی ہے جو خود غرضی کے مقاصد کے حصول کے لیے ہو یا غرور یا شان وشوکت کے اظہار کے لیے ہو قربانی احساس فرض یا مفاد عام کے نقطۂ نظر سے کی جانی چاہیئے کیونکہ صرف ان کی انجام دہی کے ذریعے ہی دیوتاؤں سے توقع ہو سکتی ہے کہ خوب پانی برسائیں جن سے اچھی فصلیں ہوں۔ جسمانی تپ دیوتاؤں، برہمنوں، استادوں اور عقلا کی پرستش کے لیے بیان ہوئے ہیں، وہ ہیں پاکیزگی، صداقت، جنسی پرہیز، اور عدم تشدد۔ تقریر کا تپ مطالعہ اور سچی اور خوشگوار تقریر ہے جس کا سننا شیریں ہو اور سب کے لیے مفید ہو۔ ذہنی تپ سکون نفس (منہ۔ پترشاد) خوش مزاجی (سوم بیت وا) تفکر (مون)، ضبط نفس (آتم۔ ونگیرہ) اور اخلاص نفس ہیں۔ اعلیٰ اور ہر قسم کے تپ کو کسی فائدے کے خیال اور خارجی مقصد کے بغیر انجام دینا چاہیے[2]۔ دان اچھے برہمنوں کو مقدس مقام پر اور مبارک وقت پر محض احساس فرض کی بنا پر کرنا چاہیے۔ یہ تصور کہ دان اس وقت مناسب ہے، جب اچھے برہمن ہوں پاک وقت و مقام ہو یہ مہایان کے تصور نذر و نیاز کے مقابلے میں بے حد مقید اور محدود ہے اس لیے کہ وہ نذر و نیاز سب کی فلاح کے لیے بغیر خفیف ترین قید کے مناسب سمجھتے ہیں، مثلاً شکشا سموچ چے میں یہ کہا گیا ہے کہ بودھی ستو کو شیروں اور جنگلی جانوروں سے خوفناک جنگلوں میں نہ ڈرنا چاہیے اس لیے کہ بودھی ستو نے ساری مخلوقات کی فلاح کے لیے دنیا کو ترک کر دیا ہے پس اس کو خیال کرنا چاہیے کہ اگر موذی جانور اس کو کھا جائیں اس سے صرف یہ مراد ہوگی کہ وہ اپنے جسم کو ان کے نذر کر رہا ہے گویا وہ عالم گیر خیرات کی نیکی کی تکمیل کر رہا

---

[1] گیتا ۱۴، ۲۰، ۲۳، ۲۶۔

[2] ۱۶، ۱۱-۱۷۔

ہے۔ بودھی ستو قسم کھاتے ہیں کہ وہ عالمگیر خیرات میں اپنا سب کچھ دیدیں گے۔[1]

پس گیتا کی اصلی تعلیم ذات کے فرایض کی پیروی ہے جس میں نہ خود غرضی کا کوئی محرک ہو نہ حسی خواہش کی تشفی مقصود ہو۔ دوسرے عام فرایض یعنے یگیہ تپ اور دان ہیں جن پر سب کو عمل کرنا چاہیے' پس ایک لحاظ سے ان کو شیشک اور سمرتی ادب کے سادھارن دھرم کے مرادف سمجھا جاسکتا ہے۔ لیکن اگر ذات کے فرایض یا رواجی فرایض سلبی عدم تشدد (اہنسا) کے خاص فرایض سے ٹکرائیں تو ذات کے فرایض کو ترجیح دینی چاہیئے۔ دوسرے خاص فرایض تو ایسے نہیں معلوم ہوتے کہ وہ ذات کے عام فرایض سے ٹکرا سکتے ہیں اس لیے کہ ان میں سے اکثر باطنی اخلاقی ترقی کے لیے ہیں جن سے غالباً کسی ذات کے فرایض کا تصادم نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ اس امر پر گیتا کا کوئی صریح فرمان نہیں ہے تاہم یہ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ اگر ایک شودر یگیہ، تپ یا دان کرنے کا خیال کرے یا ویدوں کا مطالعہ کرے تو یقیناً گیتا میں اس کی مخالفت کی جائے گی۔ کیونکہ یہ ذات پات کے منظورہ فرایض کے خلاف ہے۔ پس اگرچہ گیتا میں عدم تشدد خاص نیکیوں میں شامل ہے تاہم جب کشتری کسی کھلی و آزاد جنگ میں اپنے دشمنوں کو قتل کرتا ہے تو اس جنگ کو خود ایک نیکی (دھرمیہ) خیال کرنا چاہیئے۔ اور دشمنوں کو قتل کرنا کشتری کے لیے کوئی عذاب نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص اپنے تمام افعال خدا کے لیے وقف کر دیتا ہے اور فرایض کو بے لاگ طور پر انجام دیتا ہے' تب اس کے افعال میں گناہگاری اسی طرح نہیں ٹھیر سکتی جس طرح کنول کے پتوں پر پانی نہیں ٹھیر سکتا۔[2] ایک طرف تو گیتا رواجی اور ذات پات کے فرایض کے کرنے کے وجوب پر زور دیتی ہوئی مطلقیوں اور مابعد الطبیعیات کے دوسرے نظامات کی اخلاقیات سے پاک ہے' تاہم ترک' پاکیزگی' صداقت' عدم تشدد' ضبط نفس' ضبط حواس اور تعلقات سے بے نیازی ایسی بڑی نیکیوں کی تلقین اسی طرح کرتی ہے جس طرح کہ کسی مطلقی کے نظام میں کرنے کے لیے خواہش کی جا سکتی ہے۔ دوسری طرف وہ ضبط نفس کی انتہائی و شدید صورتوں کو

۵۱۴

---

[1] شکشا سموچےچیہ باب ۱۹، صفحہ ۳۴۹۔

[2] گیتا ۵، ۱۰۔

اختیار نہیں کرتی ہے جیساکہ یوگ نے کہا نہ نیکی کے عمل کو غیر محدود اور عالمگیر کرنا چاہتی ہے جیساکہ بودھوں نے کیا۔ وہ تو درمیانی راہ اختیار کرتی ہے اور خود غرض مقاصد و خواہشات سے ضبط نفس، ضبط حواس، بے تعلقی کی ضرورت پر خاص اہمیت دیتی ہے اور ساتھ ہی ساتھ معمولی فرائض کو انجام دینے کی تلقین کرتی ہے۔ حسی لذات سے بے تعلقی یا تو فہم و فراست سے حاصل ہو سکتی ہے یا ترجیحاً عشق الہٰی سے حاصل ہو سکتی ہے۔

۵۱۵

تحلیل عمل

گیتا کی اخلاقیات پر غور کرنے سے بالطبع عمل، ارادہ، فاعل کی نوعیت کی تحلیل کا مسئلہ پیش آجاتا ہے۔ مسئلہ تحلیل ارادہ ہندو فلسفے میں نیائے وشیشک تصانیف میں پایا جاتا ہے۔ پرسشٹ پاد حیوانی فعلیت کو دو درجوں میں تقسیم کرتا ہے پہلے تو وہ جن کی فطرت ردعمل کی ہے اور جو حیاتی وظایف سے خود بخود پیدا ہو کر (جیون پورک) نظام جسمانی کے لیے مفید مقاصد (کم اپی ارتھ۔ کریام) انجام دیتے ہیں دوسرے وہ شعوری و ارادی افعال میں جو خواہش یا نفرت اور قابل خواہش مقاصد کے حصول اور ناقابل خواہش مقاصد کے اجتناب سے پیدا ہوتے ہیں۔ پربھاکر کے نزدیک ارادی افعال مختلف اجزا پر مشتمل ہوتے ہیں پہلے تو ایک عام تصور کہ کچھ کرنا ہے (کاریتا گیان) جس کی تشریح گنگا بھٹ اپنی بھاٹ چنتا منی میں اس طرح کرتا ہے کہ صرف یہی نہ سمجھا جائے کہ کوئی کام کسی فاعل سے کیا جاسکتا ہے بلکہ یہ بھی خاص خیال کرنا چاہیئے کہ یہ کام اس سے کیا جانا ہی چاہیے۔ یہ مفہوم صرف اس عقیدے سے پیدا ہوتا ہے کہ فعل اس کے لیے مفید ہوگا اور اس کے نہ کرنے میں کوئی خاص نقصان بھی نہیں ہے، دوسرے یہ تعین کہ فاعل میں ایسی طاقت یا استعداد ہے کہ فعل انجام دے (کرتی۔ سادھیتا۔ گیان) اس کرتی سادھیتا۔ گیان کا تعین خواہش (چکیرشا) کی طرف لے جاتا ہے، پربھاکر کے پیرو اس میں اس اہم عنصر کا اضافہ نہیں کرتے کہ کسی کام کی خواہش کی جاسکتی ہے اگر وہ فاعل کی بھلائی پر منحصر ہے۔ بجائے اس کے وہ اس عنصر کو

فرض کرتے ہیں کہ افعال کی خواہش اس وقت کی جاتی ہے جب کہ فاعل فعل سے خود کو مطابق کرتا ہے کہ وہ اس کو تکمیل کرنے والا ہے۔ فعل کی خواہش ایک قسم سے تحقق ذات کے طور پر ہی کی جاتی ہے۔ بہر حال نیاٹے کا یہ خیال ہے کہ فعل فلاح کے لیے مفید ہے اور اس سے کوئی اہم برائی نہیں پیدا ہوتی یہی اس کی انجام دہی کی اہم شرط ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ گیتا یہ تسلیم کرتی ہے کہ ہر جگہ افعال ہمیشہ گن اولین مادہ یا پرکرتی کی خصوصی کیفیات سے انجام پاتے ہیں اور صرف جہالت و تکبر باطل سے ہم اپنے کو فاعل سمجھ لیتے ہیں[1]۔ دوسری جگہ کہا گیا ہے کہ کسی فعل کے وقوع کے پانچ اسباب ہوتے ہیں یعنے جسم، فاعل، مختلف حسی آلے، مختلف حیاتی فرایض منصبی اور حیاتی فعلیت اور نامعلوم معروضی علتی عناصر یا خدا (دیو[2]) کی ہمہ تصرف قوت، تمام افعال ان پانچ عناصر کے متحدہ عمل سے ہوتے ہیں، یہ خیال کرنا غلط ہے کہ ذات یا فاعل ہی سب فعل کرنے والا ہے چنانچہ یہ کہا گیا ہے وہ شخص جو ذات کو افعال کا تنہا فاعل سمجھتا ہے وہ بد نفس انسان اپنی غلط فہم سے چیزوں کا صحیح ادراک نہیں کرتا ہے[3]۔ خواہ کوئی افعال ہوں خیر ہوں یا شر، خواہ جسم کے ہوں، تقریر کے ہوں یا نفس کے ہوں، یہ پانچ عنصر سب کے علل کے طور پر ہوتے ہیں[4]۔ گیتا کی اخلاقی حیثیت کے تحت جو فلسفہ ہے وہ اس امر پر مبنی ہے کہ درحقیقت افعال کا وقوع ابتداءً پرکرتی کی خصوصی کیفیات کی حرکت سے ہوتا ہے اور ثانیاً ان پانچ اجزا کی ترتیب سے جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ جس میں اپنی ذات بھی صرف ایک عنصر ہے۔ اس لیے ایسا خیال کرنا تو محض خود نمائی ہو گی کہ ہم اپنے من مانے ارادے سے جب چاہیں جب کوئی کام ہاتھ میں لے سکتے ہیں اور جب چاہیں تب چھوڑ بھی سکتے ہیں۔ کیونکہ خود پرکرتی یا ابتدائی مادہ اپنے متاخرار تقایافتہ عناصر یعنے ترتیب علل کے ذریعے ہم کو کام کرنے کے لیے حرکت میں لا سکتی ہے اور باوجود ہمارے ارادے کی مخالفت کے ہم اسی کام کو کرنے پر مجبور ہوتے ہیں جس کو ہم کرنا نہیں چاہتے۔ اس لیے کرشن ارجن سے کہتے ہیں کہ اگر تم خود غرضی سے یہ کہو گے کہ میں نہیں لڑوں گا تو یہ تمہاری ایک جھوٹی شیخی ہو گی کیونکہ پرکرتی تم کو لازمی طور پر کام کی طرف گھسیٹے گی۔ انسان اپنے افعال اور عملی رجحانات کے باعث مجبور ہوتا ہے جو خود اس کی

٥١٦

[1] گیتا۔ ۳، ۲۷، ۱۳، ۲۹ ۔ [2] گیتا۔ ۱۸ - ۱۴۔
گیتا - ۱۸، ۱۴۔

[3] گیتا - ۱۸، ۱۶۔ [4] گیتا ۱۸، ۱۵۔

اپنی فطرت سے براہ راست لازم آتے ہیں۔ اور اس سے چھٹکارہ نہیں۔ اپنے ارادے کی مخالفت کے باوجود اس کو کام کرنا پڑتا ہے۔ پرکرتی یا پانچ اجزا کی ترتیب ہم کو کام کرنے کے لیے حرکت میں لاتی ہے۔ ایسی صورت حال ہے تو کوئی شخص بھی تمام افعال کو ترک نہیں کرسکتا اور اگر افعال کا ترک کرنا غیر ممکن ہے اور اگر انسان کام کرنے کے لیے مجبور ہے تو یہی مناسب ہے کہ ایک شخص اپنے معمولی فرائض کو انجام دیا کرے۔ کوئی فرض اور کوئی عمل ایسا نہیں ہے جو بے عیب ہو اور نکتہ چینی سے بالکل بالا ہو۔ پس صحیح طریقہ جس سے انسان اپنے اعمال کو پاک کرسکتا ہے یہ ہے کہ وہ نفس کو تمام خواہشات اور بندھنوں کے نقایص اور ناپاکیوں سے پاک کرے۔ لیکن ایک سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ اگر تمام افعال لازمی طور پر پنجگونہ ترتیب سے پیدا ہوتے ہیں تو انسان کیونکر اپنے افعال کو متعین کرسکتا ہے۔ گیتا کا عام طریقہ اطلاق یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ عمل لازمی طور پر پنج گونہ ترتیب کی پیداوار ہے تاہم ذات ان افعال کی رہبری کرسکتی ہے تمام کاموں کے پھل خدا کو نذر کرکے اگر انسان چاہے کہ تمام الفت و خواہش سے خود کو بے تعلق کرلے اور ایسے اغراض کے لیے خدا سے وابستہ ہو تو خدا اس شریف مقصد کے حصول میں اس کی امداد کرتا ہے[1]۔

علم آخرت

٥١٧

گیتا غالباً قدیم ترین تحریری شہادت جس میں موجود چیزوں کی ناقابل فنا نوعیت اور غیر موجود چیزوں کا وجود میں آنے کا عدم امکان بیان ہوا ہے وہ کہتی ہے جو غیر موجود ہو اس کا وجود نہیں ہوسکتا اور جو موجود ہے وہ ختم نہیں ہوسکتا جدید زمانے میں ہم توانائی کے بقا کا اصول اور کمیت کے بقا کے اصول کے متعلق سنتے ہیں۔ توانائی کے بقا کے اصول کے متعلق پتنجلی سوتر ویاس بھاشیہ (۴-۱۲)

[1] گیتا ۱۸، ۵۹۔

میں واضح طور پر اشارا کیا گیا ہے لیکن کمیت کی بقا کا اصول صریح طور پر کہیں بیان ہوا معلوم نہیں ہوتا۔ ویدانتی اور اہل سانکھیہ دونوں اپنے فلسفے کو ایک وجودیاتی اصول پر مبنی کرتے ہیں جس کو ست کاریہ واد کہا جاتا ہے جو اس امر کا قائل ہے کہ علت میں معلول پہلے ہی سے موجود ہوتا ہے۔ ویدانت کے نزدیک معلول محض ایک دکھاوا ہے اور اس کا کوئی حقیقی وجود نہیں۔ صرف علت کا ہی حقیقی وجود ہے۔ دوسری طرف سانکھیہ تسلیم کرتا ہے کہ معلول علتی جوہر کا تغیر ہے اور اس لیے اس کو نیست نہیں کہہ سکتے لیکن علت سے الگ اس کا کوئی وجود نہیں۔ پس معلول کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ علتی عمل سے پیشتر وہ علت میں موجود ہوتا ہے۔ یہ دونوں نظام بدھمت اور نیائے کے نقطۂ نظر پر سخت اعتراض کرتے ہیں کہ معلول عدم سے ہستی میں آتا ہے۔ یہ اصول است کاریہ واد کے نام سے مشہور ہے۔ سانکھیہ اور ویدانت دونوں کوشش کرتے ہیں کہ اپنے مسئلے کو ثابت کریں لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کسی نے اس کا خیال نہیں کیا ہے کہ ان کے اصول قیاسی قضایا پر مبنی ہیں جو اصول بقائے توانائی وکمیت کا بنیادی اصول ہے لیکن اس کو استمزاجی مثال سے ثابت کرنے میں دشواری ہے مثلاً سانکھیہ کہتا ہے کہ معلول علت میں موجود ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو کوئی سبب نہ ہوتا کہ بعض قسم کے معلول جیسے تیل، خاص قسم کے علل یعنے تل سے برآمد ہو۔ چند قسم کے معلول خاص قسم کی علل سے پیدا ہونے سے ست کاریہ واد کا اصول ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اس طرف اشارہ ملتا ہے اس لیے کہ اصول ست کاریہ واد قیاسی اصول پر منحصر ہے جیسا کہ گیتا میں مدون ہوا ہے کہ جو موجود ہے وہ فنا نہیں ہوتا اور جس کا وجود نہیں ہے وہ پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس مسئلے کے ثابت کرنے کی گیتا کوشش نہیں کرتی[۱] بلکہ اس کو بدیہی اصول کے طور پر قبول کر لیتی ہے۔ جس کی کوئی تردید نہیں کر سکتا، بہر حال وہ اس اصول کے اطلاق کا خیال نہیں کرتی جو سانکھیہ اور ویدانت کی وجودیاتی حیثیت کے تحت کارفرما ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس اصول کا اطلاق صرف نوعیت ذات (آتما) پر کرتی ہے۔ پس وہ کہتی ہے اگر ارجن

۵۱۸

---

[۱] :- گیتا ۲، ۱۶۔

وہ اصول جو ہر چیز پر چھایا ہوا ہے اس کو امر کہنا چاہیے۔ کوئی بھی نا قابل فنا کو فنا نہیں کرسکتا اجسام جو فنا ہوتے ہیں ان کا تعلق امر، ازلی اور نا قابل علم آتما کے ساتھ ہے۔ پس تو جنگ کر، جو یہ خیال کرتے ہیں کہ آتما قابل فنا ہے اور جو خیال کرتا ہے کہ آتما فنا کرنے والا ہے وہ لوگ نہیں جانتے کہ آتما فنا کرسکتا ہے نہ وہ فنا کیا جاسکتا ہے۔ نہ وہ پیدا ہوتا ہے نہ وہ مرتا ہے جو کچھ ہے ہمیشہ وہی رہے گا نہ وہ ہتیار سے کاٹا جاسکتا ہے نہ آگ سے جلایا جاسکتا ہے نہ پانی اس کو گلا سکتا ہے نہ ہوا اس کو خشک کرسکتی ہے، گیتا میں آتما کی ابدیت جو بیان کی گئی ہے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خیال اپنشدوں سے راست مستعار لیا گیا ہے اور وہ عبادتیں جن میں اس کا ذکر آتا ہے نہ صرف اپنے تصور میں اپنشدوں کی روح معلوم ہوتی ہیں بلکہ ان کے اسلوب بیان و طرز اظہار میں بھی یکسانیت محسوس ہوتی ہے۔ یہ وجودیاتی اصول کہ "جو کچھ موجود ہے وہ فنا نہیں ہوسکتا اور جس کا وجود نہیں ہے وہ وجود میں نہیں آسکتا" اپنشدوں میں مدون ہوا معلوم ہوتا ہے گیتا میں اس کی تدوین اصول بقا کی تائید کے لیے کی گئی ہے اور یہ واقع طور پر نظر آتا ہے کہ اس رخ میں اپنشدوں کے فلسفے کو اور آگے ترقی دی گئی ہے۔

پہلی دلیل جو کرشن نے ارجن کو جنگ کے لیے ترغیب دینے کے واسطے پیش کی وہ یہ تھی کہ آتما غیر فانی ہے صرف جسم کو ضرر پہنچایا جاسکتا ہے یا مارا جاسکتا ہے پس ارجن کو کوئی تکلیف نہ محسوس کرنا چاہیے کہ وہ اپنے عزیزوں کو اوکشتر کے میدان میں قتل کرنے والا ہے، ایک جسم کے مرجانے پر آتما دوسرے جسم میں تبدیل ہوجاتا ہے جس میں وہ پھر پیدا ہوتا ہے جیسے کہ انسان اپنے پرانے کپڑے اتار کر نئے کپڑے پہن لیتا ہے۔ جسم ہمیشہ تبدیل ہو رہا ہے۔ حتیٰ کہ جوانی، ادھیڑپن اور بڑھاپے میں بھی یکساں نہیں رہتا موت کے وقت بھی تغیر جسم کا ہی ایک تغیر ہے۔ پس مختلف منازل زندگی میں جسم کے تغیرات میں اور آخری تغیر میں جو موت کے وقت ہوتا ہے جب روح پرانے جسم کو چھوڑ دیتی ہے اور نیا جسم قبول کرتی ہے۔ کوئی اصلی اختلاف نہیں ہے۔ ہمارے اجسام ہمیشہ بدل رہے ہیں۔ اگرچہ مختلف منازل نشو و نما مثلاً طفولیت، شباب، اور پیری میں تغیرات مقابلتہً کم درجے کا استحضار کرتے ہیں تاہم یہ

تغیرات ہمارے نفس کو مستعد کرتے ہیں کہ اس واقعے کا پتا چلایا جائے کہ موت بھی ایسا ہی تغیر جسم ہے پس وہ آتما کی غیر مضطر نوعیت کو متاثر نہیں کر سکتی جو باوجود ان تمام تغیرات جسم کے جو متواتر پیدائشوں اور دوبارہ پیدائشوں میں ہوتے ہیں غیر متغیر رہتا ہے ۲۱۹
اگر کوئی شخص پیدا ہوا ہے تو وہ ایک روز ضرور مریگا۔ اور جب وہ مریگا تو وہ پھر پیدا ہوگا۔ پیدائش لازمی طور پر موت کی طرف اشارہ کرتی ہے اور موت دوبارہ پیدائش پر دلالت کرتی ہے۔ پیدائش اور موت کے اس گردشی چکر سے بچ نہیں سکتے۔ برہما سے لے کر تمام ادنیٰ زندہ مخلوقات تک پیدائش، موت اور دوبارہ پیدائش کا ایک مسلسل چکر ہے ارجن نے یہ سوال کیا کہ اس شخص کا کیا حال ہوتا ہے جو یوگ کے طریق کا طویل راستہ اختیار کرتا ہے لیکن کسی نہ کسی طرح وہ اپنی ناکامیوں کے باعث اس کو نامکمل چھوڑکر مرجاتا ہے۔ تو کرشن نے اس کا جواب دیا کہ کوئی اچھا عمل ضایع نہیں ہوتا جو صحیح راہ پر ہے اس کو تکلیف نہیں ہے پس وہ شخص جو یوگ کی راہ پر چلتا ہے اور موت جس کو چھین لیتی ہے وہ پاک اور متمول لوگوں کے خاندان میں پیدا ہوتا ہے یا عاقل یوگیوں کے خاندان میں۔ اس نئے جنم میں وہ اپنی آخری پیدائش کی حاصل شدہ ترقیوں سے متلازم کیا جاتا ہے اور پھر وہ اپنے ترقی کے نصاب کو وہیں سے شروع کرتا ہے۔ اور اس کے پچھلے جنم کی پرانی مشق اس کو اپنی جدید راہ ترقی کی طرف آگے لے جاتی ہے اور اس کو کسی کوشش کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کی کسی ایک زندگیوں کی مسلسل کوششیں اور ہر زندگی کی صحیح جدوجہد کے مجتمع اثرات سے یوگی کو آخری تحقق حاصل ہوتا ہے۔ بالعموم ہر ایک نئے جنم میں انسان کی زندگی ان خواہشات و تصورات پر منحصر ہوتی ہے جن کو وہ موت کے وقت اپنے دل میں جگہ دیتا ہے لیکن وہ لوگ جو خدا کا خیال کرتے ہیں کہ وہ قدیم ترین استاد رشی چھوٹے سے بھی بہت چھوٹا سب کو سہارا دینے والا اور پوری تاریکی پر آفتاب کی طرح چمکنے والا ہے اور اپنی حیاتی قوتوں کو دونوں بھووں کے درمیان مرتکز کرتے ہیں اور اپنے حواس اور من کے تمام دروازوں کو اپنے قلوب کے اندر لاکر ان پر قابو پاتے ہیں۔ وہ لوگ خدا کا اعلیٰ ترین تحقق حاصل کرتے ہیں۔ اس سب سے بڑے غیر ظاہر، ناقابل فنا رب سے (اویکت) غیر ظاہر

پیدا ہوتا ہے اور اس سے تمام مظہرہ چیزیں وجود میں آتی ہیں (دیکھئے بہ سر واہ) بایک وقت مقررہ پر اس میں لوٹ جاتی ہیں اور پھر اس سے ارتقا پاتی ہیں۔ پس غیر ظاہر کی دو صورتیں ہیں۔ ایک غیر ظاہر جس سے تمام مظہرہ چیزیں پیدا ہوتی ہیں اور ایک وہ غیر ظاہر جو ازلی رب کی فطرت ہے جس سے اول الذکر پیدا ہوتی ہیں[1] تصورات۔ دیویاں، پتریاں دکشنا ین اور اُترا ین، سیاہ وسفید راہیں جو اپنشدوں میں مذکور ہیں ان کا بھی حوالہ گیتا میں دیا گیا ہے۔ وہ لوگ جو دھویں کے ذریعے اندھیرے پاک اور دکشنا ین سورج میں جاتے ہیں اور جو اس طرح سیاہ راستہ اختیار کرتے ہیں وہ پھر واپس آتے ہیں لیکن وہ جو آگ کا سفید راستہ اختیار کرتے ہیں اور اجالے پاک اور اترا ین سورج میں جاتے ہیں وہ واپس نہیں ہوتے[2] کوئی اہم مفہوم ان اصولوں سے نہیں نکالے جا سکتے۔ معلوم ہوتا ہے کہ مردہ روحوں کی آیندہ راہوں کی بابت روایتی اعتقادوں کو زندہ جاوید کرنا مقصود ہے جس کا حوالہ چھاندوگیہ اپنشد میں دیا گیا ہے اس کے بعد گیتا دو سروں کا ذکر کرتی ہوئی کہتی ہے وہ لوگ جو ویدوں کے یگیہ کے فرایض کی پیروی کرتے ہیں وہ جنت میں جنتی لذتوں کا مزہ اٹھاتے ہیں اور جب ان کے افعال کے اچھے پھلوں کی خوبیاں لطف اندوزیوں کے بعد ختم ہو جاتی ہیں تو وہ پھر زمین پر آجاتے ہیں۔ اور جو لوگ راہ خواہش اختیار کرتے ہیں اور مذہبی فرایض کو صرف حصول لذات کے لیے انجام دیتے ہیں، ہمیشہ جنت کو جاتے ہیں اور پھر واپس آتے ہیں۔ وہ آنے جانے کے چکر سے بچ نہیں سکتے اور پھر گیتا ۱۶، ۱۹ میں کرشن کہتے ہیں "میں بیرحم و خونخوار انسانوں کو بار بار خوفناک جانوروں کے طور پر پیدا کرتا ہوں"۔

گیتا کے علم آخرت کے خیالات کا اقتباس ثابت کرتا ہے کہ وہ مختلف روایتی مسلمہ رایوں کو باہم جمع کرتی ہے جو حیات بعد ممات کے بارے میں ہیں لیکن ان میں مناسب موافقت پیدا نہیں کرتی پہلے یہ خیال کرو کہ گیتا اصول کرم میں یقین رکھتی ہے پس ۵، ۲، ۲، ۹ میں کہا گیا ہے کہ دنیا کرم کے اساس پر پیدا ہوئی ہے

---

[1] گیتا ۸، ۱۶ - ۲۳ - [2] گیتا - ۸، ۲۴ - ۲۶ -

۵۲۰

اور گیتا کا یہ عقیدہ ہے کہ کرم کا بندھن ہی ہم کو عالم سے باندھے رکھتا ہے اور کرم کا بندھن الفت، جذبہ، اور خواہش کے وجود کی وجہ سے ہے۔ لیکن کرم کی قید ہم کو کس طرف لے جاتی ہے۔ اس سوال کا جواب گیتا دیتی ہے کہ وہ آواگون کی طرف لے جاتی ہے، جب ایک شخص ویدک احکام کے مطابق عمل کرتا ہے منفعت پھلوں کے حصول کے لیے تو ایسے پھل کی خواہش اور ان کا حصول کی طرف لگاؤ کو کرم کا بندھن کہتے ہیں جو بالطبع تناسخ کی طرف لے جاتا ہے یہ قصہ جو معین طور پر گیتا میں بیان کیا گیا ہے کہ پیدائش کے لازمی معنے موت ہے اور موت کے لازمی معنے پیدائش ہے، ہم کو بدھ کے بارہ گونہ علل کے سلسلے کے پہلے حصے کی یاد آتی ہے "کیا ہونے سے موت آتی ہے؟ پیدائش ہونے سے موت آتی ہے" ہم گیتا میں دیکھ چکے کہ ویدک احکام کی انجام دہی صرف روا رکھی گئی ہے، اس کی کوئی ہمت افزائی نہیں کی گئی۔ یہ وہ افعال ہیں جو خواہش سے اکسائے جاتے ہیں اور اسی طرح اکسائے ہوئے تمام افعال کی طرح ان کے ساتھ کرم کے قیود لگے رہتے ہیں۔ جیسے ہی ان افعال کی خوبیوں سے پیدا شدہ خوش آیند اثرات کا لطف حاصل ہو جاتا ہے اور ان کے مطابق زندگی بسر ہو جاتی ہے تو ان کے کرنے والے جنت سے زمین پر آجاتے ہیں اور پھر پیدا ہوتے ہیں اور زندگی کے قدیم محاسبے سے گذرتے ہیں۔ یہ تصور کہ جہاں پیدائش ہے وہاں موت ہے اور جہاں موت ہے وہاں دوبارہ پیدائش ہے گیتا اور بدھ مت دونوں میں یکساں ہے۔ لیکن گیتا کا طرز بیان بدھ مت کی صورت سے بے حد قدیم معلوم ہوتا ہے۔ اس لیے کہ بدھ مت کا طریقہ پیدائش و موت کو کئی ایک علتی سلسلوں سے نسبت دیتا ہے جو ایک بین الانحصار دائرے سے باہم مربوط ہیں جس سے گیتا قطعی لاعلم معلوم ہوتی ہے گیتا کسی علتی سلسلے کو بیان نہیں کرتی جس کے متعلق خیال کیا جا سکے کہ بدھ مت سے مستعار لیا گیا ہے وہ یقیناً واقف ہے کہ دل بستگی تمام برائیوں کی جڑ ہے اور محض اشارے کے طور پر ہم جانتے ہیں کہ دلی لگاؤ سے کرم کا بندھن اور کرم کے بندھن سے دوبارہ پیدائش ہوتی ہے۔ گیتا کا اصلی مقصد یہ معلوم کرنا

۵۲۰

نہیں ہے کہ کس طرح ایک شخص کرم کی قیود کو توڑ ڈالے اور آواگون ختم ہو جائے ۔ بلکہ یہ ہے کہ ایک شخص کے فرایض کے ادائی کا صحیح قاعدہ تجویز کرے اور بے شک وہ بعض وقت کہتی ہے کہ کرم کے قیود کو توڑا جائے اور برتر کو حاصل کیا جائے لیکن حصول نجات کے متعلق ہدایت یا اس دنیوی زندگی کی برائیوں کا بیان" گیتا کے ما فیہ کا کوئی جزو نہیں ہے ۔ گیتا کوئی قنوطی میلان نہیں رکھتی وہ موت و پیدائش کے لازمی تعلق کو بیان کرتی ہے اس غرض سے نہیں کہ زندگی پُر الم ہے اور رہنے کے لایق نہیں بلکہ یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ موت و حیات کے مانند عالمگیر واقعات پر کسی افسوس کی ضرورت نہیں بے شک الفت، کرم، پیدائش، موت، اور آواگون یہ گیتا کے اصل تصورات ہیں ۔ لیکن بدھ مت کا تصور اس سے زیادہ پیچیدہ اور با قاعدہ ہے پس غالباً یہ متاخر ترقی اس وقت ہوئی ہے جب کہ اس مضمون پر گیتا کے مباحث سب کو معلوم ہو چکے تھے ۔ بدھ مت کا یہ اصول کہ نہ کہیں ذات ہے نہ کہیں فرد، یہ تو گیتا کے امر آتما کے اصول کے بالکل خلاف ہے۔

لیکن گیتا نہ صرف آواگون کے متعلق کہتی ہے بلکہ دو راستوں کا بھی ذکر کرتی ہے ایک دھوئیں کا راستہ دوسرا روشنی کا راستہ جو چھاندوگیہ اپنشد میں بیان ہوئے ہیں[1] ۔ گیتا اور اپنشد میں یہ اختلاف ہے کہ گیتا کی بہ نسبت اپنشد میں زیادہ تفصیل ہے لیکن دیویاں، پتریاں کے تصورات زمین پر دوبارہ پیدایش کے تصور سے کچھ موزوں موافقیت نہیں رکھتے ۔ بہر حال گیتا دوبارہ پیدایش کے تصور کو دیویاں پتریاں کے تصور سے متحد کرتی ہے اور اس میں تصور عروج بہ آسمان بھی شامل ہے جو ان نیکیوں کا اثر ہے جو یگیوں سے حاصل ہوا ہو ۔ پس گیتا تصورات کے مختلف سلسلوں کو جیسا کہ ان کو روایتاً قبول کیا گیا ہے مناسب طور پر متحد کرتی ہے لیکن ان میں موزوں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش نہیں کرتی ۔ وہ آواگون لذت و الم کی نوعیت کو تعین کرنے میں کرم کی طاقت کے متعلق کسی بحث کی کوشش نہیں کرتی بعض فقروں (۴-۹ یا ٦-۴٠-۴۵) سے ظاہر ہوتا ہے کہ کرم کے بندھن آزاد طور پر

522

[1] چھاندوگیہ اپنشد ۵-۱٠-

اپنے اثرات خود اپنی قوتوں سے وجود میں لاتے ہیں اور کرم کے اثر سے ہی عالم کی تنظیم بھی ہے۔ لیکن دوسرے فقروں (۱۶، ۱۹) سے ظاہر ہوتا ہے کہ کرم خود اپنے اثر پیدا نہیں کرتے بلکہ خدا نیک اور بد پیدائشوں کو ترتیب دے کر اچھے برے کاموں کی سزا، جزا دیتا ہے جو خوشی وغم سے متلازم ہوتی ہیں۔ گیتا ۵ - ۱۵ میں کہا گیا ہے کہ عذاب و ثواب کا تصور جہالت کے سبب سے ہے اور اگر ہم صحیح طور پر جانچیں تو خدا نہ برائی کو دیکھتا نہ بھلائی کو، یہاں بھی کرم کے متعلق دو متضاد آرا ہیں۔ ایک رائے سے تو کرم ہی علت ہے جس سے زندگی کی تمام غیر مساوات پیدا ہوتی ہیں اور دوسری رائے یہ ہے کہ اچھے اور برے افعال کی کوئی قدر وقیمت ہی نہیں ہے۔ گیتا کی روح کے مطابق اگر یہ دونوں آرا متحد ہو سکتی ہیں تو صرف اس طرح کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ گیتا عذاب و ثواب (پن اور پاپ) کو معروضی صداقت خیال نہیں کرتی۔ خود فعل میں کوئی بھلائی یا برائی نہیں ہے یہ ہماری محض جہالت اور بیوقوفی ہے جو ان کو اچھا یا برا سمجھتی ہے۔ یہ ہماری خواہشات اور دل بستگی ہیں جو افعال کو مجبور کرتی ہیں کہ ہمارے لیے برا اثر پیدا کریں اور جو ہمارے لئے عذاب وہ بنا دیتے ہیں اور چونکہ خود فعل نہ برے ہوتے ہیں نہ اچھے اس لیے بظاہر عذاب دہ افعال کی انجام دہی مثلاً اپنے رشتے دار کو میدان جنگ میں مار ڈالنا بھی پر عذاب نہیں سمجھا جا سکتا۔ اگر احساس فرض سے کیا جائے لیکن وہی فعل عذاب دہ ہو جائے گا اگر دل بستگی اور خواہش کی بنا پر کیا جائے اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو گیتا میں تصور اخلاق موضوعی نوعیت کا ہے۔ اگرچہ اس نقطۂ نظر سے اخلاقیات یا خیر وشر موضوعی سمجھا جا سکتا ہے لیکن وہ بالکل موضوعی نہیں ہے۔ اس لیے کہ اخلاق محض موضوعی نفس یا موضوعی تصورات خیر وشر پر منحصر نہیں ہے ذات پاک کے فرائض اور دوسرے اخلاقی رواجی فرائض سب معین و مقررہ ہیں۔ اور کسی شخص کو ان کی خلاف ورزی نہ کرنا چاہئے۔ خیر وشر کی موضوعیت اس واقعہ پر مشتمل ہے کہ وہ بالکلیہ ہمارے اچھے برے افعال پر منحصر ہیں۔ اگر افعال مذہبی احکام، ذات کے فرائض اور رواجی اخلاق کے فرائض کے احساس تعمیل سے کئے جائیں تو ایسے افعال باوجود اپنے برے نتائج کے برے نہ خیال کئے جائیں گے۔

آواگون اور آسمانی عروج کے راستوں کے علاوہ سب سے آخری و بہترین

ایک راہِ نجات بیان کی گئی ہے جو سب سے ماورا ہے اور جو یگیہ۔ دان اور تپ کی تمام قسم کی نیکیوں سے افضل ہے اور جو شخص یہ اعلیٰ ترین ترقی حاصل کرتا ہے وہ خدا ایسی ہی زندگی بسر کرتا ہے اور پھر کبھی پیدا نہیں ہوتا[۱] پس اعلیٰ ترین تحقق خدا کے ساتھ ایک ہو جاتا ہے جس سے انسان تمام آلام سے بچ جاتا ہے۔
گیتا میں نجات (موکش) سے مراد پیری اور موت سے نجات ہے۔ یہ نجات کشیتر یا جسم و نفس کے کل اور کشیتر گیہ یا مدرک ذات کی نوعیت کے صحیح فلسفیانہ علم سے حاصل ہو سکتی ہے یا یہ جاننے سے کہ واقعی روحانی کیا ہے اور غیر روحانی کیا ہے اور خدا کے ساتھ اس طرح وابستہ رہنے سے کہ وہی سب سے پیارا اور سب سے قریب ہے[۲]۔ پیری و موت سے نجات کے معنے کرم کے بندھنوں کی نجات بھی ہے، جو دل بستگی اور خواہش کی قیود کے ذریعے ہم سے متلازم ہے۔ نجات خود بخود فلسفیانہ علم یا محبت خدا کے نتیجے کے طور پر ضروری نہیں کہ واقع ہو بلکہ خدا جو نجات دینے والا ہے وہی رشیوں کو اور ان کو جو بھگتی کے ذریعے اس سے وابستہ رہتے ہیں نجات عطا کرتا ہے[۳]۔ خواہ یہ نجات فلسفیانہ علم سے حاصل ہو یا محبت خدا کا نتیجہ ہو لیکن ایسی اخلاقی بلندی ناگزیر ہے جو دل بستگی سے بے تعلقی اور اپنے فرائض کی بے لوث انجام دہی پر مشتمل ہو۔

خدا اور انسان

گیتا میں خدا اور انسان کی نوعیت کے متعلق سب سے قدیم اور پیچیدہ بیان پایا جاتا ہے۔ گیتا کی الٰہیات کا نقطۂ آغاز کا سراغ پرش سوکت تک لگایا جا سکتا ہے

۱۔ گیتا ۵، ۸، ۳، ۶، ۹، ۱۴۔
۲۔ ۷، ۲۹، ۱۳، ۳۴۔
۳۔ ۱۸، ۶۶۔

جہاں کہا گیا ہے کہ ایک چوتھائی پرش کا ثناتی عالم اور اس کی مخلوقات کے طور پر پھیلا ہوا ہے اور تین چوتھائی پرش غیر فانی آسمانوں میں ہے[1] یہ فقرہ چھاندوگیہ ۳-۱۲-۶ اور رمیترایی ۶-۴ میں دہرایا گیا ہے کہ تین چوتھائی برہما بیٹھا ہے جس کی جڑ اوپر کی جانب ہے (اوردھوَ۔ مولمُ تری پاد برہمہ) اور خفیف تبدیلی کے ساتھ یہی بیان کٹھہ اپنشد ۶-۱ میں ہے جہاں پر کہا گیا ہے کہ یہ عالم ازلی اشوتھ درخت ہے جس کی جڑ اوپر کی طرف اور اس کی شاخیں نیچے کی طرف ہیں (اوردھو۔ مولوُ واک۔ شاکھ) گیتا اس تصور کو حاصل کرتی ہے اور کہتی ہے کہ "یہ ازلی اشوتھ (پیپل کا جھاڑ) کہلاتا ہے۔ جس کی جڑ اوپر کی جانب ہے اور اس کی شاخیں نیچے کی طرف ہیں اور اس کی پتیاں وید ہیں" اور جو اس سے واقف ہوتا ہے وہ ویدوں سے واقف ہوتا ہے" (۱۵/۱) اور پھر کہا گیا ہے۔" اس کی شاخیں اوپر نیچے پھیلی ہوئی ہیں اس کی پتیاں حسی معروضات ہیں جن کی نشو ونما گنوں سے ہوتی ہے اس کی جڑیں نیچے پھیلی ہوئی ہیں جو کرم یا انسانی عالم کی گانٹھوں سے بندھی ہوئی ہیں" (۱۵/۲) دوسرے شلوک میں کہا گیا ہے کہ "اس عالم میں اس کی حقیقی نوعیت کا ادراک نہیں ہوتا اس کی ابتدا' انتہا اور رہنی کی نوعیت سدا نا معلوم رہتی ہے عدم دل بستگی کی مضبوط کلہاڑی سے اس مضبوط جڑ والے اشوتھ درخت کی جڑ کو کاٹنے کے بعد ہی اس حالت کی تلاش کرنا چاہئے جو اگر ایک بار حاصل ہو جاوے تو پھر اس سے واپسی نہیں ہے"۔ مذکورہ بالا تین فقروں سے واضح ہے کہ گیتا نے کٹھہ اپنشد کے اشوتھ درخت کی تشبیہ کو ترقی دی ہے۔ گیتا خدا کے اس استعارے کو قبول کرتی ہے لیکن اس کی تشریح کرتی ہے کہ یہ شاخیں مزید پتیاں اور جڑیں رکھتی ہیں جو اپنے عرق کو انسانوں کی زمین سے حاصل کرتی ہیں جن سے وہ کرم کی گانٹھوں کے باعث وابستہ ہیں اس کے معنے یہ ہوئے کہ اشوتھ درخت کا ایک تنا بھی ہے ایک تو اصلی دوسرا ذیلی۔ جو ذیلی ہے وہ اصلی سے پیدا ہوا ہے اور اصلی کے زیادہ اوگ جانے سے ہے اس لیے وہاں پہنچنے سے پیشتر اس کو

[1] :۔ پرش سوکت۔

کاٹ کر ٹکڑے کر دینا چاہیئے۔ اس تمثیل کے خاص تصور سے گیتا میں خدا کے تصور پر بے حد روشنی پڑتی ہے جو پرش سوکت کے تصور کی ایک تشریح ہے جس کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا ہے۔ خدا نہ صرف محیط کل ہے بلکہ ماوراء بھی ہے۔ محیط کل جزو جو کائناتی عالم بنا ہوا ہے یہ کوئی التباس یا مایا نہیں ہے بلکہ یہ ظہور اور نشو ونما خدا سے ہے۔ اس عالم کا خیر و شر، اخلاق و غیر اخلاق اسی سے ہے اور اسی میں ہے۔ اس عالم کا مادہ اور اس کے ظہورات اور ان کی اساس و جوہر کا انحصار خدا پر ہے اور اسی میں قایم ہے۔ ماورائی جزو جو اصلی جڑ ہے بہت اوپر کہی جاتی ہے اور اس تمام نیچے عالم میں جو کچھ پیدا ہوا ہے اس کی بنیاد ہے لیکن وہ خود اپنے آپ میں بے اختلاف حقیقت یا برھم ہے لیکن اگرچہ برھما کے بارے میں برابر بار بار کہا گیا ہے کہ وہ اعلیٰ ترین مقام، انتہائی تحقق اور جوہر مطلق ہے۔ تاہم خدا اپنی اعلیٰ شخصیت میں اس برھم سے بھی ماوراء ہے۔ اس مفہوم میں کہ خواہ برھمہ کتنا ہی اعلیٰ کیوں نہ ہو لیکن خدا کی شخصیت میں ایک اساسی جوہر ہے، کائناتی عالم گن، پرش عمارت نفس جو بدھی واھمکار وغیرہ سے مرکب ہے اور برھم یہ سب کے سب خدا کے اجزا ہیں جن کے الگ الگ وظایف اور نفسی تعلقات ہیں۔ لیکن خدا اپنی فوق الشخصیت میں ان سب سے ماوراء ہے اور ان سب کا سہارا ہے۔ بہرحال ایک اہم نقطۂ نظر ہے جس میں گیتا اور اپنشدوں میں اختلاف ہے اور وہ یہ تصور ہے کہ خدا انسان کی طرح زمین پر پیدا ہوتا ہے یوں گیتا ۶،۴ ، ۸،۴/۷ میں کہا گیا ہے "جب کبھی دھرم میں خلل پیدا ہو جاتا ہے اور ادھرم کا آغاز ہو جاتا ہے تو میں خود اپنے کو تخلیق کرتا ہوں۔ اگرچہ میں بے پیدایش ہوں، ازلی ذات ہوں اور تمام مخلوقات کا رب ہوں تاہم خود اپنی فطرت (پرکرتی) کے اثر سے اپنی مایا (کون کو اندھا کرنے والی قوت) کے ذریعے میں جنم لیتا ہوں، ایشور کے اوتار کے اصول سے متعلق اگرچہ کسی خالص فلسفیانہ نظام میں بحث نہیں ہوئی ہے تاہم یہ مسئلہ مذہبی فلسفے اور مذہب کے اکثر نظاموں کا سنگ بنیاد ہے اس لحاظ سے گیتا سب سے قدیم تصنیف ہے جس میں یہ اصول پایا جاتا ہے۔ اس اصول کے داخل کرنے سے اور گیتا کو مکالمہ کی صورت میں رکھنے سے جس میں انسانی خدا، کرشن ارجن کو

۵۲۵

فلسفہ زندگی اور سیرت کے متعلق تعلیم دیتا ہے یہ اثر ہوا کہ خدا کی شخصیت زیادہ مقرون اور جیتی جاگتی بن گئی جیسا کہ اس فصل کے درمیان معلوم ہوگا کہ گیتا کسی باقاعدہ نظام کی کتاب نہیں ہے بلکہ زندگی اور کردار میں داخل ہونے کا عملی نصاب ہے جو خود خدا نے کرشن کی صورت میں آکر یہ پیام اپنے بھگت ارجن کو پہنچایا ہے۔ گیتا میں مجرد فلسفہ عملی زندگی اور کردار کی نوعیت کی بصیرت میں گھل جاتا ہے جب کہ وہ کرشن اور ارجن کے اخلاص اور شخصی تعلق کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے اور اس سے اشارہ ملتا ہے کہ ایسا ہی مماثل شخصی تعلق خدا اور انسان کے درمیان موجود ہے۔ اس لیے کہ گیتا کا خدا کسی مجرد فلسفے کا یا دینیات کا خدا نہیں ہے بلکہ وہ تو ایسا ایشور ہے جو انسان بھی بن سکتا ہے اور تمام شخصی نسبتوں کی صلاحیت بھی رکھتا ہے۔

خدا کی سب پر چھائی ہوئی فطرت اور یہ امر کہ وہ تمام اشیا عالم کا جوہر اور ان کا سہارا ہے۔ اس پر مختلف طریقوں سے بار بار گیتا بہت زور دیتی ہے پس کرشن کہتے ہیں کہ "کوئی چیز مجھ سے بڑی نہیں ہے۔ تمام چیزیں مجھ میں اس طرح قایم ہیں جیسے کہ موتیوں کے ہار میں تمام موتی ایک دھاگے میں پروئے ہوئے ہوتے ہیں، میں پانی کی مایع پن ہوں سورج اور چاند کا نور ہوں انسان میں انسانیت (پورشش) ہوں۔ خاک میں خوشبو ہوں۔ سورج کی حرارت ہوں۔ فہیم میں فہم ہوں۔ سورماؤں میں بہادری ہوں طاقتوروں میں قوت ہوں میں خواہشات بھی ہوں جو نیکی کی راہ سے متجاوز نہ ہوں[1]۔ اور پھر یہ کہا گیا ہے۔ میری غیر ظاہر (اویکت) صورت سے سارے عالم پر سرایت کیے ہوئے ہوں۔ تمام وجود کامل طور پر مجھ میں ہے لیکن اس میں میرا کچھ بھی صرف نہیں ہوا، بلکہ میں ان سے اس طرح ماورا ہوں کہ گویا کوئی وجود مجھ میں نہیں ہے۔ میں تمام مخلوقات کا قایم رکھنے والا ہوں، میں ان میں موجود نہیں ہوں تاہم میں ان سب کا پیدا کرنے والا ہوں[2]"۔ ان دونوں فقروں میں خدا اور انسان کی نسبت کا جو معمہ ہے

[1] گیتا ۷، ۷ - ۱۱۔ [2] گیتا ۹، ۳ - ۵۔

یعنے وہ ہم میں موجود ہے اور پھر بھی ہم میں موجود نہیں اور نہ ہماری وجہ سے وہ محدود ہوتا ہے اس کو خدا کی سہ گونہ فطرت سے حل کیا گیا ہے، خدا کا ایک جزو ایسا ہے جو بے جان قدرت کے طور پر ظاہر کیا گیا ہے اور ساتھ ہی ساتھ وہ جاندار زندہ ہستیوں کا عالم ہے خدا کی اس ساری و سایر فطرت کے حوالے سے کہا گیا ہے کہ "جیسے ہوا آسمان میں سارے عالم کی چیزوں پر چھائی ہوئی ہے اسی طرح تمام مخلوقات میرے (خدا) اندر ہیں۔ ہر چکر (کلپ) کے ختم پر تمام مخلوقات میری فطرت میں داخل ہوتی ہیں۔ (چکر کرتم یانتی مایکام) اور ہر چکر کے آغاز پر میں ان کو پیدا کرتا ہوں۔ میں اپنی (پرکرتی) فطرت سے ان کو بار بار پیدا کرتا ہوں تمام موجودات مجبوراً مجموعی طور پر پرکرتی پر منحصر ہیں[1]۔ تین پرکرتیوں کے متعلق گذشتہ فصول میں اشارہ کیا جا چکا ہے ایک تو کائناتی مادے کے طور پر خدا کی پرکرتی، دوسری خدا کی فطرت کے طور پر پرکرتی جس سے تمام زندگی اور روح ظہور میں آتی ہے اور تیسری پرکرتی بطور مایا یا قوت خدا جس سے تین گن ظاہر ہوتے ہیں ان پرکرتیوں کے مل کے حوالے سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ کائناتی عالم اور روح و حیات کا عالم، خدا میں موجود رہتے ہیں۔ لیکن خدا کی ایک دوسری بھی صورت ہے۔ یعنے برتر از قیاس برھم، جس حد تک اس صورت کا تعلق یعنے تمام مادے و زندگی کے عالم کے دائرے سے ماورا ہے۔ لیکن خدا کے ایک اور پہلو میں یعنے اس کی اجتماعیت اور فوق الشخصیت کی حیثیت سے وہ سب میں بغیر کسی طرح کی کمی کے باقی رہتا ہے۔ وہی خالق اور سب کا قایم رکھنے والا ہے۔ اگرچہ اسی کے ایک حصے سے دنیا وجود میں آئی ہے۔ گیتا میں خدا کی عینیت کا پہلو اور اس کی ماورائیت کا پہلو اور عالم کی ماں، باپ اور پرورش کرنے والے کے طور پر اس کی فطرت کو جدا نہیں کیا گیا اور دونوں پہلوؤں کو اکثر ایک ہی فقرے میں بیان کیا گیا ہے۔ چنانچہ یہ کہا گیا ہے کہ میں اس عالم کا باپ، ماں، قایم رکھنے والا اور دادا ہوں۔ اور میں مقدس لفظ اوم ہوں۔ تین مقدس وید ہوں یعنے رگ، سام، یجس میں یگیہ ہوں، میں ہی چڑھاوا ہوں، میں ہی آگ ہوں، اور پھر بھی میں آقا اور تمام

---

[1] گیتا ۹-۷-۸

یگیوں کا لطف اٹھانے والا ہوں۔ میں آخری قسمت ہوں۔ قایم رکھنے والا ہوں مادہ ہوں انفعالی سنوار کرنے والا ہوں سکون ہوں سہارا ہوں دوست ہوں ماخذ ہوں آخری فنا ہوں مکان ہوں ظرف ہوں اور لازوال تخم ہوں۔ میں گرمی و بارش پیدا کرتا ہوں میں پیدا کرتا ہوں میں مارتا ہوں میں موت ہوں میں امر ہوں اچھا ہوں برا ہوں[1] اس کے ماورائی جیسے کے بارے میں کہا گیا ہے کہ "سورج چاند آگ اس کو منور نہیں کرتے یہ میری آخری قیام گاہ ہے اگر ایک بار اس کو حاصل کرلے تو پھر کوئی واپس نہیں ہوتا[2] اور پھر اس کے بعد فوراً کہا گیا ہے "یہ میرا جزو ہے جو جانداروں میں ازلی روحانی اصول (جیو بھوت) بنتا ہے اور پانچ حواس اور من کو کھینچتا ہے جو پرکرتی میں پوشیدہ رہتے ہیں۔ اور جو جسم کو حاصل کرتا ہے اور چھ حاسوں کے ساتھ اس سے باہر آتا ہے جیسے ہوا پھولوں میں سے خوشبو کو باہر نکال لیتی ہے[3]۔ پھر خدا کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ اس عالم میں تمام اعمال کو اپنے قابو میں رکھنے والا فاعل ہے۔ چنانچہ یہ کہا گیا ہے" اپنی توانائی سے میں تمام عالم اور ساری زندہ مخلوقات کو تھامے ہوئے ہوں اور تمام پودوں کو ان کے مخصوص رس سے بھر دیتا ہوں جیسے زندہ مخلوقات کے اجسام میں آگ ہے اور دو حرکی پران کے مقررہ عمل کی امداد سے میں چار قسم کی غذا کو ہضم کرتا ہوں میں سورج، چاند اور آگ میں نور ہوں" اور پھر کہا گیا ہے" میں سب کے دلوں میں موجود ہوں، علم، بھول اور حافظہ سب مجھ سے پیدا ہوتے ہیں"۔ ویدوں سے صرف مجھ کو ہی جاننا چاہئے میں ہی صرف ویدوں کو جانتا ہوں کیونکہ میں تنہا ہی ویدانت کا مصنف ہوں[4]۔ ان مثالوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گیتا اس امر سے واقف نہیں ہے کہ وحدت الوجود، دینیات، الہیات کو آپس میں خلط ملط کرکے ایک مربوط فلسفیانہ مذہب نہیں ڈھالا جاسکتا۔ اور نہ وہ ان اعتراضوں کے دور کرنے کی کوشش کرتی

[1] گیتا ۹، ۱۶، ۲۸۔
[2] گیتا ۱۵، ۶
[3] گیتا ۱۵، ۷ اور ۸ یہ تعجب ہے کہ یہاں پر لفظ ایشور بطور جیو کے لقب کے استعمال ہوا ہے۔
[4] گیتا ۱۵، ۸، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵۔

ہیں جو ایسے متضاد آرا کو متحد کرنے سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ گیتا نہ صرف اس کا دعویٰ کرتی ہے کہ سب کچھ خدا ہے بلکہ بار بار دھراتی ہے کہ خدا ان سب سے ماوراء ہے اور ساتھ ہی ساتھ وہ عالم کے اندر بھی ہے اور پرے بھی ہے۔ خدا کی فطرت کے متعلق بظاہر مختلف خیالات کے خلاف اعتراضات کے جواب میں گیتا کہتی ہے کہ خدا کی سب کو یکجا دینے والی کل فوق الشخصیت میں ماورائیت داخلیت اور وحدت اپنی مخصوص اور متضاد خصوصیات کو کھو دیتی ہیں بعض وقت ایک ہی فقرے میں اور بعض وقت ایک ہی متن کے کئی فقروں میں گیتا وحدت الوجودی، ماورائی اور الٰہیاتی رنگ میں باتیں کرتی ہے۔ پس اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا کے مختلف پہلوؤں میں تضاد نہیں ہے یعنے وہی عالم کا محافظ و نگران ہے وہی عالم، حیات اور روح کا جوہر ہے، اور وہی ان سب کی بنیاد میں ماورائی حقیقت ہے کہ جو کچھ موجود ہے اور جو کچھ موجود رہنے کے قابل ہے یا خیر و شر میں جس کا اعلیٰ ترین وجود ہے، وہ سب خدا کا ظہور ہے اس امر پر زور دینے کے لیے گیتا بار بار دھرانے سے نہیں تھکتی کہ اشیا میں جو کچھ اعلیٰ ترین یا بہترین ہے یا سب سے بدترین ہے وہ سب یا تو خدا ہے یا خدا کا ظہور ہے۔ پس کہا گیا ہے کہ "میں تمام مکر و فریب کے کاموں میں چوسر کا جوا ہوں میں تمام کوششوں میں فتح ہوں، سورماؤں میں بہادری ہوں اور اخلاقی آدمیوں میں اخلاقی اوصاف ہوں"۔ اور ایسی کئی مثالیں شمار کرنے کے بعد کرشن کہتے ہیں کہ جہاں کہیں خاص مسلک قوتیں یا کسی قسم کی برتری ہو ان کو خدا کا خاص ظہور سمجھنا چاہیے[1]۔ یہ تصور کہ تمام گوناگوں کائنات کو خدا خود اپنے اندر سے سنبھالے ہوئے ہے۔ ایک ناقابل یقین طریقے سے اس کی تشریح پر زور دیا گیا ہے۔ جب کرشن ارجن کو عقل کی ایزدی آنکھ دیتے ہیں تو ارجن کرشن کو ان کی منور خدائی صورت میں دیکھتا ہے، جہاں ہزارہا سورج ایکدم روشن ہو گئے ہیں، جس میں ہزارہا آنکھیں چہرے اور زیورات ہیں جو آسمانوں اور زمین پر چھایا ہوا ہے جس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا، ایک بڑے کائناتی وجود کی طرح ہے جس کے بے شمار منہ میں کرشن

۵۲۸

[1] گیتا ۱۰: ۳۶-۴۱۔

کے میدان کے تمام سورما اس طرح داخل ہو رہے ہیں جیسے دریا سمندروں میں داخل ہوتے ہیں اپنی صورت کلّی ارجن کو دکھلا کر کرشن کہتے ہیں۔ "میں وقت (کال) ہوں دنیا کا بڑا تباہ کرنے والا ہوں۔ میں انسانی زندگیوں کی فصل جمع کرنے میں مشغول ہوں اور وہ تمام لوگ جو اس کرکشیتر کے میدان جنگ میں مارے جائیں گے میں نے ان کو پہلے ہی سے مار دیا ہے تم صرف کرکشیتر کی اس زبردست لڑائی میں اس بڑی تباہی کا آلۂ کار ہو، پس تم لڑ سکتے ہو، اپنے دشمنوں کو تباہ کر سکتے ہو، شہرت حاصل کر سکتے ہو اور حکومت کے مزے اڑا سکتے ہو بغیر کسی غم کے کہ تم نے اپنے رشتے داروں کی جانیں لی ہیں۔

خدا کے متعلق گیتا کے نظریے کا اصل مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ بالآخر خیر و شر کی کوئی ذمے داری نہیں ہے۔ اور یہ کہ نیک و بد، اعلےٰ و ادنےٰ، چھوٹا بڑا سب خدا سے نکلے ہیں اور وہی ان کو تھامے ہوئے ہے۔ جب انسان خود اپنی ذات اور اس کی فعلیت کی حقیقت اور نوعیت سے آگاہ ہوتا ہے اور یہ جانتا ہے کہ خدا کے ساتھ اس کی دونوں ماورائی اور کائناتی نوعیت میں اپنا کیا تعلق ہے اور اس کے اطراف یہ عالم کیا ہے اور دل بستگی کے گن کیا ہیں جو اس کو دنیاوی خواہشات میں مقید کرتے ہیں۔ تو اس کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ وہ صحیح علم رکھتا ہے۔ ایسے صحیح علم (گیان یوگ) کی راہ اور فرائض کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے۔ اس لیے صحیح علم فرائض کی صحیح انجام دہی میں مدد دیتا ہے اور مدد حاصل کرتا ہے۔ راہ علم کی تعریف گیتا کے کئی ایک فقروں میں کی گئی ہے۔ چنانچہ یہ کہا گیا ہے کہ جیسے آگ لکڑی کو جلا دیتی ہے اسی طرح علم تمام افعال کو خاک کر دیتا ہے۔ علم کے مانند کوئی چیز پاک نہیں ہے۔ جس کا عقیدہ سچا ہے وہی خدا سے وابستہ ہے اور جس نے اپنے حواس کو قابو میں کر لیا ہے وہی گیان حاصل کرتا ہے، اور گیان حاصل کر کے شانتی مستحکم کر لیتا ہے اور جو بیوقوف، بے ایمان، اور شکوک سے معمور رہے وہی تباہ ہو جاتا ہے۔ ہمیشہ شک و شبہہ کرنے والا دین کا رہتا ہے نہ دنیا کا نہ ہی وہ کسی مسرت سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ بدترین گنہگار بھی کشتی علم میں بیٹھ کر گناہوں کے سمندر سے عبور کر نیکی تو فع کر سکتا ہے[۱] گیتا ۴: ۴۲ میں کرشن ارجن سے

۵۲۹

[۱] گیتا ۴-۳۷، ۴۱-

کہتے ہیں "پس علم کی تلوار سے دل کی جہالت کو ہلاک کرکے اور تمام شکوک کو کاٹ کر اپنے آپ کو بلند کر"۔ لیکن یہ کونسا علم ہے؟ گیتا ۴٬۳۶ میں اسی سلسلے میں علم کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ یہ چیزوں کا وہ نقطۂ نظر ہے جس سے تمام موجودات اسی ذات یا خدا میں ادراک کی جاتی ہیں۔ خدا کا صحیح علم تمام کرم کو تباہ کرتا ہے اس مفہوم میں کہ جس نے تمام چیزوں کی صحیح نوعیت کو خدا میں ادراک اور تحقیق کیا ہو وہ جاہل انسان کی طرح اپنے جذبات و خواہشات سے تعلق نہیں رکھ سکتا' دوسرے فقرے میں جس کا حوالہ پہلے ہی دیا گیا ہے یہ کہا گیا ہے کہ دنیاوی اشوتھ درخت کی جڑیں عدم دل بستگی کی تلوار سے کاٹی جاتی ہیں۔ وہ اضطراب جس میں ارجن گیتا ۳٬۱٬۲ میں مبتلا بتلا یا گیا ہے کہ راہ کرم اور راہ علم میں اضافی فوقیت کس کو حاصل ہے یہ بالکل ناواجبی ہے کرشن گیتا ۳٬۳ میں بیان کرتے ہیں کہ دو راہیں ہیں ایک راہ علم دوسری راہ فرایض (گیان یوگ اور کرم یوگ)' ابہام اس واقعے سے پیدا ہوتا ہے کہ کرشن نے روح کی بقا اور کسی نیت سے ویدک افعال کے کیے جانے کو ناقابل خواہش بیان کیا ہے' اور ساتھ ہی ساتھ ارجن سے جنگ کرنے کو کہتے ہیں اور پھر بھی بے لگاؤ رہ کر اپنے فرض کو فرض کے خاطر انجام دینے کی تلقین کرتے ہیں' گیتا کا مقصد ان دونوں اصولوں میں تطبیق کرانا ہے اور یہ ظاہر کرنا ہے کہ راہ علم راہ فرایض کی طرف لے جاتی ہے جو دل بستگی کے بندھنوں سے آزادی دلاتی ہے۔ اس لیے کہ تمام دل بستگی جہالت کے سبب سے ہے اور جہالت صحیح علم سے دور ہوتی ہے۔ لیکن خدا کا صحیح علم دوگونہ نوعیت کا ہو سکتا ہے۔ ایک شخص خدا کا علم اس کی ماورائیت میں برہمہ کے طور پر حاصل کر سکتا ہے اور تمام چیزوں کی اساس فلسفیانہ عقل برہمہ میں حاصل کرتا ہے جو تمام ظہور و نمود کا آخری جوہر اور ماخذ ہے خدا سے وابستہ رہنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس سے فوق الشخص کے طور پر گہرا تعلق دوستی رکھی جائے اور اس پر پورا بھروسہ کیا جائے۔ گیتا یہ تسلیم کرتی ہے کہ یہ دونوں طریقے ہم کو اعلیٰ ترین تحقق کے حصول کی طرف لے جاتے ہیں۔ لیکن موخرالذکر کو گیتا ترجیح دیتی ہے اور آسان سمجھتی ہے۔ پس گیتا (۱۲' ۳-۵) کہتی ہے کہ وہ لوگ جو حواس کو قابو میں کرکے سب کو ایک آنکھ سے دیکھتے ہوئے اور سب کی بھلائی میں مصروف

ہو کر نا قابل تعریف نا قابل تغیر، ہمہ جا، نا قابل فکر اور غیر ظاہر کی پرستش کرتے ہیں ۵۳۰
وہ اسی طریقے سے اس کو پالیتے ہیں۔ جو لوگ غیر ظاہر پر اپنا دل جماتے ہیں وہ
اس راہ کو بے حد دشوار پاتے ہیں لیکن وہ لوگ جو اپنے تمام افعال کو خدا کی درگاہ
میں نذر کر دیتے ہیں اور اپنا ایک ہی سہارا سمجھ کر اس سے وابستہ رہتے ہیں اور
غیر متزلزل ربط کے ساتھ اس کی بھگتی کرتے ہیں تو وہ جلد ہی موت اور تناسخ
کے سمندر سے نجات دلا دیتا ہے[1]

سب سے اہم مسئلہ جس میں گیتا اور اپنشدوں کا اختلاف ہے یہ ہے کہ گیتا
شدت کے ساتھ اس امر پر زور دیتی ہے کہ اعلیٰ ترین تحقیق کے حصول کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ
ہم اپنے تمام افعال کو خدا کی بارگاہ میں نذر کر دیں اپنے قریب ترین اور سب سے
زیادہ پیارا سمجھ کر اس سے وابستہ رہیں اور ہر آن اس سے ربط و تعلق رکھیں۔ گیتا
اپنے بہت سے تصورات اپنشدوں سے حاصل کرتی ہے اور ان کو احترام کی نظر سے دیکھتی
ہے۔ لیکن برہم کے تصور کو خدا کے جوہر کے جزو کے طور پر قبول کرتی ہے اور اس سے
اتفاق رکھتی ہے کہ جو لوگ برہم کو اپنا نصب العین سمجھ کر اس پر اپنا دل جماتے ہیں تو
وہ بھی خدا کے تحقق کا اعلیٰ معیار حاصل کر لیتے ہیں۔ مگر یہ تو محض ایک سمجھوتہ ہے اس
لیے کہ گیتا تو خدا کے ساتھ شخصی نسبت کی ضرورت پر زور دیتی ہے جس کی ہم پرستش
اور بھگتی کر سکتے ہیں۔ تمام کام کے نتایج کو پرماتما کے حوالے کر کے سب کا دوست
اور ہمدرد بن کر ضبط نفس پیدا کر کے رنج و خوشی میں یکساں رہکر اپنے آپ میں قناعت
کر کے اور مکمل مساوات اور توازن کی حالت میں رہکر خدا کے ساتھ اپنے تلازم
کا آغاز کرنا چاہیے۔ صرف ایسی ہی اخلاقی بلندی سے انسان اپنا ذہن خدا پر قایم
کرنے کا اہل ہوتا ہے اور بالآخر خدا پر اپنا دل جماتا ہے۔ گیتا میں کرشن بطور خدا
ارجن کو ہدایت کرتے ہیں کہ وہ تمام رسوم اور مذہبی راستوں کو ترک کر کے صرف
خدا سے وابستہ ہو جائے کہ وہی ایک محافظ ہے۔ اور وہ انسان سے وعدہ کرتا ہے کہ
صرف اتنے ہی سے خدا اس کو نجات دے گا[2] اور پھر یہ کہا گیا ہے کہ بھگتی ہی سے

---

[1] گیتا ۱۲، ۶، ۷۔

[2] گیتا ۱۸، ۶۶۔

انسان واقف ہوتا ہے کہ حقیقت میں خدا کیا ہے اور خدا کو صحیح طور پر جان کر وہ خدا میں داخل ہو جاتا ہے اور اپنی تمام و کمال حفاظت خدا ہی میں تلاش کرنے سے انسان اپنی ازلی حالت کو حاصل کر سکتا ہے[1]

اگرچہ ہمیں چاہئے کہ پہلے اپنے کو خواہشات اور جذبات کے بندھنوں سے بے تعلق رکھنے کے ابتدائی وصف کا اکتساب کریں تاکہ وہ بلندی حاصل ہو جہاں خدا پر دل جمانا ممکن ہے۔ تاہم بعض اوقات اس سے معاملہ برعکس ہو سکتا ہے پس گیتا تسلیم کرتی ہے کہ جن کی روحیں اور جن کے سینے خدا کی محبت سے بھرپور رہیں اور جو ہمیشہ خدا کے ذکر و فکر و بیان میں مسرور رہتے ہیں اور ہمیشہ پریم کے ساتھ خدا کی پرستش کرتے ہیں۔ وہی اس کو پیارے ہیں۔ خدا ان کو اپنی بڑی عنایت اور مہربانی سے موزوں گیان عطا فرماتا ہے اور نور علم سے ان کی جہالت کی تاریکی کا خاتمہ کر دیتا ہے[2]

۵۲۱ گیتا ۱۸/۵۷-۵۸ میں کرشن بطور خدا ارجن کو نصیحت فرماتے ہیں کہ وہ تمام افعال کے پھلوں کو خدا کے حوالے کر دے اور اپنا دل خدا سے بھرے تو وہ اس کو یقین دلاتے ہیں کہ وہ اپنے فیض ایزدی سے اس کو تمام آلام و تکالیف یا دشواریوں سے نجات دلا دیں گے اور پھر ۹/۳۰-۳۲ میں کہا گیا ہے کہ اگرچہ کوئی شخص کتنا ہی بدکار رہا ہو لیکن اگر وہ خلوص کے ساتھ خدا کی پرستش کرتا ہے تو وہ نیک ہو جاتا ہے اس لیے کہ اس نے صحیح راہ اختیار کر لی ہے۔ وہ جلد ہی خدا پرست بن کر ابدی طمانیت نفس حاصل کر لیتا ہے۔ یہاں تک کہ گناہگار لوگ، عورتیں، ویشیہ اور شودر جو اپنی امداد کے لیے خدا سے وابستہ رہتے ہیں ان کو نجات حاصل ہو جاتی ہے۔ کرشن بطور خدا ارجن کو یقین دلاتے ہیں کہ خدا سے محبت کرنے والا (بھگت) ہرگز ضایع نہ ہوگا۔ جو کوئی خدا کے ساتھ ثابت قدم رہتا ہے خواہ وہ خدا کو صحیح طور پر سمجھا ہو یا نہ سمجھا ہو، خواہ اس نے خدا تک پہنچنے کی صحیح راہ اختیار کی ہو یا نہ کی ہو، خدا تو

---

[1] گیتا ۱۸/۵۵-۶۲۔

[2] گیتا ۱۰/۹-۱۱۔

[3] گیتا ۹/۳۰-۳۲۔

اس کو قبول ہی کر لیتا ہے خواہ وہ کسی طریقے سے اس کا سچا وفادار رہا ہو۔ کوئی شخص برباد نہیں ہو سکتا خواہ کسی طریقے سے خدا کی تلاش کی جائے ہمیشہ وہ خدا کی راہ پر ہے[۱] اگر کوئی شخص مختلف خواہشات کی تحریص سے غلط دیوتاؤں کی پرستش شروع کر دے تو ان دیوتاؤں کی مناسبت سے ہی خدا اس کو سچی بھگتی عطا کرتا ہے جس سے وہ ان دیوتاؤں کی پوجا کرتا ہے اور ایسی پرستش سے بھی خدا اس کی خواہشات کی تکمیل کر دیتا ہے[۲] خدا سب کا رب ہے اور ساری مخلوقات کا دوست ہے، صرف اعلیٰ روحانی اشخاص ہی ہمیشہ استقلال نفس سے خدا کی پوجا کرتے ہیں اور بڑے پریم سے خدا کے نام کو جپتے ہیں اور ہمیشہ خدا کے ساتھ ربط و اتحاد رکھ کر بھگتی کے ساتھ اس کا پورا احترام کرتے ہیں جو لوگ خدا سے غیر منفک دل بستگی کے ساتھ ہمیشہ خدا کا خیال کرتے رہتے ہیں[۳] ان کے لیے تو خدا آسانی کے ساتھ قابل رسائی ہے۔ دوسرے فقرے (۷، ۱۶، ۱۷) میں کہا گیا ہے کہ چار قسم کے انسان ہیں جو خدا کی پرستش کرتے ہیں۔ وہ جو تحقیق کر رہے ہیں، وہ جو تکالیف میں ہیں، وہ جو اپنی خواہش کی چیزوں کے حصول کے خواہاں ہیں اور وہ جو دانا ہیں ان سب میں دانا یا گیانی جو ہمیشہ خدا کے ساتھ ربط و تعلق رکھتے ہیں اور جو اسی کی بھگتی کرتے ہیں۔ صرف وہی بلند مرتبہ ہیں گیانی خدا کو پیارا ہے اور خدا گیانیوں کو اس فقرے میں ذہن کو اس طرف منتقل کیا گیا ہے کہ سچا گیانی خدا کے ساتھ ربط و تعلق کے ذریعے زندگی بسر کرنے کا عادی بنانے اور ہمیشہ اس کی بھگتی میں مشغول رہنے پر مشتمل ہے۔ اسی طرح گیتا میں بھگتی یا عشق الٰہی کی تعریف کی گئی ہے کہ یہی بہترین راہ ہے۔ اس لیے کہ گیتا تسلیم کرتی ہے اگر کوئی انسان اپنی ذات کو بلند کرنے کا عام طریقہ اختیار نہ بھی کر سکے اور خود کو جذبات و خواہشات سے جدا نہ بھی رکھ سکے اور خود کو یکسانیت میں قایم نہ بھی کر سکے تو بھی وہ صرف خدا سے وابستہ رہنے میں اور اس کی سرگرمی کے ساتھ بھگتی کرنے سے خود کو

---

[۱] گیتا ۶، ۱۱

[۲] گیتا ۷، ۲۰-۲۲

[۳] گیتا ۸، ۱۳-۱۵، ۵، ۲۹، ۷، ۱۸۔

اس کے دایرۂ فیض میں لے آے گا، اور اس کے فیض سے سچا گیان حاصل کرے گا۔ اور تھوڑی محنت یا بالکل خاموش بیٹھ کر وہ اخلاقی برتری حاصل کرے گا۔ جس کو دوسروں نے بے حد دشواری سے حاصل کیا ہے۔ اپنشدوں کے عقل، علم کی راہ اور سخت ضبط نفس کی راہ کے پہلو بہ پہلو سب سے پہلے گیتا میں بھگتی کا راستہ ایک آزاد راہ کے طور پر داخل کیا گیا۔ کسی قسم کی صحیح تحقق ذات کے لیے اخلاقی بلندی اور ضبط نفس وغیرہ لازمی مبادی سمجھے جاتے ہیں لیکن راہ محبت (بھگتی) کا فائدہ یہ ہے کہ جہاں دوسرے متلاشیوں کو ضبط نفس اور تزکیہ نفس کی مشکل گزار راہوں پر سخت محنت کرنی ہوتی ہے خواہ وہ مسلسل مزاولت سے یا فلسفیانہ عقل کی امداد سے۔ وہاں ایک بھگت آسانی کے ساتھ اعلیٰ عروج پر رسائی حاصل کر لیتا ہے۔ اس لیے نہیں کہ وہ دوسری راہوں پر اپنے دوسرے کام کرنے والے رفقا کی نسبت زیادہ توانا اور زیادہ ٹھیک ٹھاک ہوتا ہے۔ بلکہ اس لیے کہ اس نے پورے طور پر اپنے آپ کو خدا کے سپرد کر دیا ہے۔ قطعی طور پر وابستہ رہنے کے سوائے اور کچھ نہ جاننے والوں سے خوش ہو کر خدا ان کو گیان عطا کرتا ہے اور بلندی ذات تحقق ذات اور آنند کی اعلیٰ سے اعلیٰ تر منازل کے ذریعے ان کو سربلند کرتا ہے زمین پر ایشور کا اوتار کرشن کو ارجن اپنا دوست سمجھتا ہے اور کرشن خدا کے رنگ میں اس کو نصیحت کرتے ہیں کہ وہ بالکل ان پر بھروسہ کرے اور یہ یقین دلاتے ہیں کہ وہ اس کو نجات دلا دیں گے۔ وہ ارجن کو ہدایت کر رہے تھے کہ ہر ایک چیز کو ترک کر کے وہ اپنے اکیلے سہارے سے ہی وابستہ رہے۔ پہلی بار گیتا بھگوت پران، اور دوسرے متاخر وشنو فکر کے نظامات کا سنگ بنیاد رکھتی ہے جس میں بھگتی کے نظریے کی وضاحت کی گئی ہے اور بیان کیا گیا ہے کہ یہی بلندی ذات و تحقق ذات کا اصلی طریقہ ہے۔

گیتا کے اصول بھگتی کی ایک دوسری اہم خصوصیت یہ ہے کہ جہاں ایک طرف تو خدا کی محبت کرنے والے اس کا دھیان باپ، استاد، آقا، اور دوست کے شخصی گہرے تعلق سے کرتے ہیں اس کامل شعور کے ساتھ کہ اس کی خدائی اور اس کی قدرت تمام ذی روح اور غیر ذی روح کائناتی عالم کی اساس اور ضامن ہے تو دوسری طرف خدا کی ماورائی شخصیت، کا تحقق نہ صرف روحانی عظمت کی انتہا اور اونچے اور نیچے، خیر و شر

کے تمام نسبتی اختلافات کی آخری موافقت کے طور پر کیا جاتا ہے بلکہ ایک عظیم دیوتا کے طور پر بھی اس کا تحقق کیا جاتا ہے جس کی ایک قابل پرستش اور جسمانی صورت ہے اور جس کے پرستار نہ صرف اس کی ذہنی اور روحانی پرستش کرتے ہیں بلکہ خارجی طور پر بھی پھول اور پتوں کی مقدس نذر سے اس کی پوجا کرتے ہیں۔ ماورائی ادراک خدا نہ صرف عالم میں محیط کل ہے۔ بلکہ وہ اپنے بھگت کے سامنے جلال سے بھرپور ایک عظیم دیوتا کی صورت میں موجود ہوتا ہے یا خدا بہ شکل انسان سری کرشن کی صورت میں موجود ہوتا ہے جو خود ایشور کے اوتار ہیں خدا کے متعلق مختلف تصورات کو گیتا باہم متحد کرتی ہے اور اس کا بالکل خیال نہیں کرتی کہ ان میں جو تضاد و تناقص پایا جاتا ہے ان کے متحد کرنے کی ضرورت بھی ہے یا نہیں وہ اس فلسفیانہ دشواری سے آگاہ معلوم نہیں ہوتی جو ایک بے اختلاف اور غیر ظاہر خدا کے وجود اور اس کے فوق التشخص ہونے کے خیال کو متحد کرنے میں پائی جاتی ہے جو انسانی شکل میں زمین پر اوتار لیتا ہے اور انسانی طریقے کا برتاؤ کرتا ہے وہ اس دشواری سے بھی واقف نہیں ہے کہ اگر تمام خیر و شر خدا سے پیدا ہوئے ہوں اور بالآخر کوئی اخلاقی فرمہ داری نہ ہو اور اگر عالم ہر ایک چیز خدا کے ساتھ ایک ہی درجہ رکھے تو کوئی وجہ نہیں کہ جب ویدک دھرم میں خلل واقع ہو تو کیوں خدا خود انسان کے طور پر اوتار لینے کی تکلیف گوارا کرے اگر خدا بالکل غیر جانبدار ہے اور اگر وہ قطعی غیر مضطر ہے تو وہ کیوں صرف اس پر مہربانی کرتا ہے جو محض اس سے وابستہ ہے۔ اور کیوں اس کی خاطر نظام عالم کے واقعات کو رد کر دیتا ہے اور اس کی حمایت میں کرم کے قانون کو معطل کر دیتا ہے؛ کرم کے بندھنوں کو تو ایک شخص مسلسل کوششوں اور مزاولت سے ہی کاٹ سکتا ہے۔ ایک بدکار انسان کے لیے بھی اس قدر آسانی کی کیا ضرورت ہے کہ اگر وہ خدا سے وابستہ ہو گیا ہے تو وہ بغیر کسی کوشش کے کرم کے بندھنوں سے آزاد ہو جائے۔ اور پھر گیتا خدا کے مرکب برتر شخصیت کے مختلف اجزا کو متوافق کرنے کی کوشش نہیں کرتی کس طرح غیر ظاہر یا اویکت کا جزو بطور برہم کو۔ اویکت کا جزو بطور کائناتی اساس عالم کو پرکرتی کا جزو بطور گنوں کو پیدا کرنے والی کو اور پرکرتی کا جزو بطور جیو یا انفرادی ذوات کو

۵۳۳

متحد اور ملایم کیا جا سکتا ہے کہ وہ ایک مرکب شخصیت کی صورت اختیار کر سکیں اگر غیر ظاہر فطرت ہی خدا کا آخری مقام (پرم دہام) ہے تو پھر خدا بطور انسان جو اس آخری حقیقت کا مظہر نہیں سمجھا جا سکتا وہ کسطرح ماورائے ادراک خیال کیا جا سکتا ہے؟ خدا بطور انسان اور کائناتی عالم جیو اور گنوں کے طور پر اس کی گوناگوں فطرت میں کس طرح کی نسبت قایم کی جا سکتی ہے؟ ایسا نظام فلسفہ جیسا کہ شنکر کا ہے اس میں برہمہ اور ایشور واحد اور کثیر ایک اصول میں متحد کیے جا سکتے ہیں کہ برہمہ کو حقیقی سمجھا جائے اور ایشور اور کثرت کو غیر حقیقی اور پر فریب قرار دیا جائے جو مایا یا اصول التباس میں برہم کے عکس سے باعث پیدا ہوتا ہے۔ شنکر گیتا کی تعبیر خواہ کسی طرح کرے لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ گیتا میں ایشور یا عالم کو کسی قسم کا التباس سمجھا ہو۔ اپنشدوں میں بھی بعض جگہ ایشور کا تصور اور برہم کا تصور پہلو بہ پہلو پایا جاتا ہے۔ خدا بطور ایشور کے متعلق گیتا نہ صرف اس کو التباس سے پاک سمجھتی ہے بلکہ اعلیٰ ترین صداقت اور حقیقت متصور کرتی ہے۔

پس دو اور یکتہ پرکرتی جیو اور ایشور کی فوق الشخصیت جو سب پر محیط اور سب سے ماورا ہے۔ اس حقیقت کے کسی ایک مقولے سے بھی گریز نہیں کیا جا سکتا۔ برہم۔ جیو غیر مظہر مقولہ جس سے عالم کا آغاز ہوتا ہے اور گن کے تمام تصورات اپنشدوں کی عبارتوں میں پائے جاتے ہیں جو غالباً زیادہ تر ایک دوسرے سے بے تعلق ہیں۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ گیتا ان سب کو اکٹھا کر کے ان کو ایشور کے اجزا قرار دیتی ہے جن کو ایشور اپنی برترین صورت میں سنبھالے ہوئے ہے۔ لیکن ان سب سے وہ ماورا ہے اور ان سب پر حکومت کرتا ہے۔ اپنشدوں میں اصول بھگتی مشکل سے ہی کہیں نظر آتا ہے۔ اگرچہ یہاں وہاں ہلکے ہلکے نشانات نظر آتے ہیں اگر اپنشدوں میں کہیں ایشور کا ذکر آیا ہے تو وہ صرف اس کی بڑی عظمت، قوت، شان ظاہر کرنے کے لیے ہے کہ وہ سب پر حکومت کرنے والا اور سب کو سنبھالنے والا ہے۔ لیکن گیتا تو خدا سے گہرے شخصی تعلق کے باطنی شعور سے سرشار ہے نہ صرف ایک عظیم اور فوق الشخص کے طور پر بلکہ ایک دوست کے طور پر بھی جو انسانوں کی بھلائی کے لیے خود اوتار لیتا ہے اور ان کی راحتوں اور مصیبتوں میں شریک ہوتا ہے اور جس سے انسان اپنی تکالیف و مصائب میں امداد کے لیے رجوع ہو سکتا ہے بلکہ دنیاوی بھلائیوں کے لیے بھی عرض کر سکتا ہے۔ وہی بڑا گرو ہے جس کے ساتھ

رہ کر تحصیل عقل و نور علم حاصل کیا جا سکتا ہے لیکن وہ ان سب سے بڑھ چڑھ کر ہے۔ وہ سب
پیاروں سے بھی پیارا ہے اور قریبوں سے بھی اقرب ہے اور اس طرح قلب کے نزدیک
محسوس کیا جا سکتا ہے کہ ایک شخص محض اس کی محبت کی مسرت میں ہی زندگی بسر کر سکتا
ہے اور اس کو اپنا پیارا دوست سمجھ کر اور اعلیٰ ترین مقصد کے طور پر اس سے وابستہ
رہ کر ہر چیز اس کی خاطر ترک کر سکتا ہے۔ وہ اپنی گہری محبت میں اس کا خیال کر سکتا
ہے کہ تمام دوسرے مذہبی فرایض اور زندگی کے کام نسبتہً غیر اہم ہیں۔ وہ اس طرح
ہمیشہ اس کا ذکر کر سکتا ہے، اس کا خیال کر سکتا ہے اور اسی میں زندگی بسر کر سکتا ہے۔
اس کو کہتے ہیں بھگتی یا پریم کا راستہ اور ہم کو گیتا یقین دلاتی ہے کہ خواہ کتنی بھی
دشواریاں ہوں اور کتنی ہی رکاوٹیں ہوں لیکن خدا کا بھگت (محبت کرنے والا) کبھی
برباد نہیں ہوتا صرف باطنی شعور کے نقطۂ نظر سے گیتا بظاہر فلسفیانہ طور پر نا قابل اتحاد
اجزا کو متوافق کرتی معلوم ہوتی ہے۔ گیتا غالباً اس وقت لکھی گئی تھی جب کہ فلسفیانہ
آرا شدید و قوی نظامات فکر کی صورت میں معین طور پر شکل اختیار نہیں کی تھیں اور
اس وقت تک فلسفیانہ باریکیاں اور موشگافیاں اور عالمانہ مباحث و مناظروں میں
دلایل کی ہدایات صریح طور پر جمع ہو کر رایج نہیں ہوئی تھیں۔ پس گیتا پر اس طرح
نظر نہ ڈالنی چاہیے کہ وہ ایک باقاعدہ موزوں مجوزہ نظام فلسفہ ہے بلکہ اس کو توضیح
کردار کی مفتاح اور چیزوں کا صحیح قلبی تناسب سمجھنا چاہیے اس روشنی میں کہ وہ
آتم سمرپن بھگتی۔ دوستی اور انکساری کے ذریعے خدا تک پہنچنے کا باطنی راستہ ہے۔

وشنو، واسدیو اور کرشن

۵۳۵ اکثر و بیشتر ہندی مذہبی ادب میں وشنو، بھگوت، نارائن، ہری اور کرشن، رب
برتر کے مرادف استعمال کیے جاتے ہیں۔ ان میں سے وشنو رگ وید کے اہم دیوتا ہیں
جو ایک ادیتیہ ہے اور جو آسمان میں تین پھلانگ مارتا ہے غالباً جب کہ وہ مشرقی افق پر

ظاہر ہوتا ہے اور جب وہ سمت الراس تک بلند ہوتا ہے اور جب مغرب میں غروب ہو جاتا ہے۔ اس کے بارے میں رگ وید میں یہ بھی ظاہر کیا گیا ہے کہ وہ بڑا اڑنے والا ہے اور اندر کا دوست ہے اور مزید کہا گیا ہے کہ اس کے دو زمینی قدم ہیں اور ایک اعلیٰ قدم ہے جس سے صرف وہ خود ہی آگاہ ہے لیکن یہ یقینی ہے کہ رگ وید میں وشنو کی حیثیت اِندر سے ادنیٰ ہے جس کے ساتھ اکثر وہ متلازم کیا جاتا ہے جیسا کہ ان ناموں سے ظاہر ہے جیسے اندر وشنو (رگ وید ۱/۱۵۵/۱، ۶/۶۹/۵، ۸/۱۰/۲ وغیرہ وغیرہ) متاخر روایت کی رو سے وشنو سب سے چھوٹے ہیں اور ادیتیوں میں بارھویں ہیں۔ اگرچہ اعلیٰ اوصاف میں وہ ان سب سے بڑھ کر ہیں[1]۔ رگ وید میں اس کے تین قدموں کے حوالے کے متعلق نروکت میں اس طرح تشریح کی گئی ہے کہ یہ سورج کے عروج کی تین منزل ہیں۔ صبح کے وقت دوپہر کے وقت اور شام کے وقت۔ رگ وید میں وشنو کا ایک نام شِپی وشٹ ہے جس کی تشریح درگا آچاریہ کرتا ہے "صبح کی کرنوں سے گھرا ہوا" شِپی۔ سمج نیرِپال۔ رشمی بھر آوشٹ[2] اور رشی وشنو کی تعریف رگ وید میں ان الفاظ سے کرتا ہے "میں جو بھجنوں کا استاد ہوں اور مقدس رسوم سے واقف ہوں آج تیرے نام شِپی وشٹ کی تعریف کرتا ہوں" "میں جو کمزور ہوں تیری جلال کی تعریف کرتا ہوں تو قوی ہے اور اس عالم سے ماورا تیرا مقام ہے"[3] اس تمام سے معلوم ہوتا ہے کہ وشنو کو سورج خیال کیا گیا ہے یا وہ سورج کے محاسن سے مزین ہے یہ امر کہ وشنو اس عالم سے پرے رہتا ہے غالباً اس کی قدیم ترین علامات میں سے ہے جس سے کہ اس کو بتدریج فوقیت حاصل ہوئی۔ دوسری منزل کے لیے شت پتھ برہمن ۱/۲/۵ کی طرف لوٹنا چاہیے۔ جہاں کہا گیا ہے کہ شیاطین (اسر) اور دیوتاؤں میں ایک دوسرے کی ہمسری کا مقابلہ ہو رہا تھا اور دیوتاؤں کو شکست ہوتی نظر آرہی تھی اور شیاطین عالم کو آپس میں تقسیم کر لینے کی کوشش میں لگے ہوئے تھے،

---

[1] مہابھارت ۱/۶۵/۱۶، مطبوعہ بنگواسی مطبع کلکتہ بار دوم ۱۹۰۸ء۔

[2] نروکت ۵/۹ بمبئی ایڈیشن ۱۹۱۸ء۔

[3] رگ وید ۷/۱۰۰/۵ مترجمہ ڈاکٹر ایل سروپ منقولہ نروکت ۵/۸۔

دیوتاؤں نے بھی اسی کی پیروی کی کہ ان کی طرح عالم کو تقسیم کرلیں اور یگیہ یا وشنو کو اپنا سردار بنایا، اور اپنے اپنے حصے کے خواہاں ہوئے (ستے یج تم' ایو وِشنم پرمس کرت یے ہیُہ) شیاطین کو حسد ہوا اور انھوں نے کہا کہ وہ صرف اتنی زمین دے سکتے ہیں جتنی کہ وشنو کے لیٹنے میں سمائی جاسکے۔ یہ اس لیے کہا کہ وشنو پستہ قد تھا۔ اس پر دیوتاؤں کو تشفی نہیں ہوئی اور وہ وشنو کے پاس مختلف منتروں کو پڑھتے ہوئے گئے اور آخرکار اس ترکیب سے انھوں نے ساری دنیا حاصل کی۔ مزید ۱۴، ۱، ۱ میں اسی تصنیف کے کہا گیا ہے کہ کروکشتر وہ مقام ہے جہاں دیوتاؤں کے یگیہ کے کام انجام دیے جاتے تھے اور یہ کہا گیا ہے کہ ہنرمندی، ریاضت (تپ) اور ایمان میں وشنو سب دیوتاؤں سے بہترین ہے اور ان سب سے اعلیٰ خیال کیا جاتا ہے (تسماد آہُر وشنُر دیوانام سریشٹھ) اور وہ خود ہی یگیہ ہے۔ مزید تیتر یہ سمہتیا ۱، ۷، ۵، ۴ اور واجسنے ای سمہتیا ۱، ۱، ۳۰، ۲، ۶، ۸، ۵، ۱، ۲۱ اور انتھروید ۵، ۲۶، ۷، ۸، ۵، ۱۰ وغیرہ میں وشنو کو دیوتاؤں کا سردار (وشنو لکھا۔ دیوا) کہا گیا ہے۔ اور پھر وشنو نے بطور یگیہ لامحدود شہرت حاصل کی ہے ایک دفعہ وہ اپنا سر اپنی تیر کمان کے سرے پر رکھ کر سو رہا تھا تو چیونٹیوں نے اس کو دیکھا اور کہا کہ اگر ہم کمان کی ڈوریوں کو کاٹ ڈالیں تو ہم کو کیا انعام دیا جائے گا دیوتاؤں نے کہا کہ ان کو انعام میں کھانا دیا جائے گا، پس چیونٹیوں نے ڈوریوں کو کاٹ ڈالا اور کمان کے دونوں سرے الگ ہوگئے اور وشنو کا سر جسم سے الگ ہوگیا اور وہ سورج ہوگیا[1]۔ اس قصے سے نہ صرف وشنو کا سورج سے تعلق ہی ظاہر ہوتا ہے بلکہ اس قصے کی قیاس آرائی بھی ملتی ہے جو بعد میں پیش آیا کہ ایک تیرانداز کے تیر سے کرشن مارے گئے تھے یہ بھی اسی قصے سے گھڑا گیا ہے کہ وشنو اپنی کمان کے دونوں سروں کے اڑنے سے مارا گیا، وشنو کے مقام (وشنو پاد) سے مراد سمت الراس ہے جو سورج کی سب سے اعلیٰ جگہ ہے۔ سمت الراس کا یہ تصور جو وشنو کا مقام کہا جاتا ہے ممکن ہے کہ یہی تصور وشنو کے اس مقام برتر کی

[1] شت پتھ برہمن ۱۴، ۱، ۱۔

۵۳۶ ۲

طرف ہماری توجہ منعکس کراتا ہو جو ہر ایک چیز سے پرے ہے اور جس کا ادراک بہر حال رشیوں نے واضح طور پر کیا تھا پس برہمنوں کے روزانہ بھجنوں کے شروع میں جو سندھیا کے نام سے موسوم ہے یہ کہا جاتا ہے کہ عاقل ہمیشہ وشنو کا اعلیٰ مقام دیکھتے ہیں جیسے کھلی آنکھ آسمان[1] کو لفظ وشنو " وشنو سے متعلق " کے لغوی مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے اور یہ استعمال واجس نے ای سمہتیا ۵، ۲۱، ۲۳، ۲۵، تیتر ٹیہ سمہتیا ۵، ۶، ۹، ۲، ۳ اتیریہ برہمن ۳، ۳۸ اور شت پتھ برہمن ۱، ۱، ۴، ۹، ۳، ۵، ۳، ۲ وغیرہ میں ہوا ہے۔ لیکن اس لفظ کا مفہوم کہیں بھی مذہبی فرقے کے طور پر قدیم تر ادب میں دستیاب نہیں ہوتا حتیٰ کہ گیتا بھی اس لفظ کو استعمال نہیں کرتی نہ یہ قدیم ترین اپنشدوں میں ہے البتہ اس کا پتا مہابھارت کے آخری حصوں میں مل سکتا ہے۔

۵۳۷ اور پھر یہ بخوبی معلوم ہے کہ برتر انسان یا پرش کی تعریف رگ وید ۱۰، ۹۰ کے پرش سوکت میں اعلیٰ پیمانے پر کی گئی ہے جہاں کہا گیا ہے کہ پرش وہ سب کچھ ہے جو ہم دیکھتے ہیں جو کچھ کہ گزر گیا اور جو کچھ کہ واقع ہونے والا ہے اور یہ کہ ہر چیز اسی سے پیدا ہوتی ہے۔ دیوتا اس کے ساتھ موسموں کے چڑھاوے سے یگیہ کرتے ہیں۔ اور اس یگیہ سے پہلے پرش پیدا ہوتا ہے اور اس کے بعد دیوتا اور تمام زندہ مخلوقات اور اس سے مختلف ذاتیں پیدا ہوئی ہیں۔ آسمان، سیارے اور زمین سب کے سب اس سے پیدا ہوئے ہیں وہ سب کا پیدا کرنے والا اور سب کو قائم رکھنے والا ہے۔ اس سے واقف ہو کر ہی ابدیت کو حاصل کیا جاتا ہے اور نجات کا کوئی دوسرا طریقہ نہیں ہے۔ تعجب ہے کہ اسی معنے میں لفظ نارائن ہے جو پرش کے معنوں کے مماثل ہے (صرف کی رو سے نرپھک، جو انسان کی نسل یا قوم میں پیدا ہوا ہو) جو برتر وجود کے معنے میں بھی استعمال ہوتا تھا اور پرش اور وشنو سے بھی عینیت رکھتا ہے۔ شت پتھ براہمن ۱۲، ۳، ۲ میں پرش کو نارائن کے عین مطابق

---

[1] تد وشنو پرمم پدم سدا پشینتی سوریہ دِوی واِچکشر آتت تم۔ یہ روزانہ سندھیا پرارتھنا کا آچمن منتر ہے۔

بیان کیا گیا ہے (پُرشم اہا نارایَنم' پر جاپتر او وا اچ) اور پھر شتِ پتھ براہمن ۱،۶،۱۳ ۱
میں پُرش سوکت کے تصور کو اور وسعت دی گئی ہے اور کہا گیا ہے کہ پُرش نارایَن نے
پنچ راتر یگیہ کی ہے (پنچ راترم یگیہ - کرتم) اور اس وجہ سے وہ ہر چیز سے ماورا
ہو گیا اور ہر چیز ہو گیا - پنچ راتر یگیہ میں پرش کی (روحانی) قربانی شامل ہے (پرش
میدھو یگیہ کرتر بھوتی - ۱۳،۶-۷) یا پنچ اقسام کے یگیہ' پانچ قسم کے حیوانات اور سال
پانچ اقسام کے موسموں کے ساتھ اور یا پانچ قسم کے قیام کرنے والے وجود (پنچ ودھم
ادھیاتمم) یہ سب چیزیں پنچ راتر یگیوں سے حاصل ہو سکتی ہیں یا پانچ روز تک
یگیہ جاری رہتا ہے اور استعاری تفکر کی ویدک عادت مختلف اقسام کی قابل خواہش
چیزوں کے ساتھ یگیہ کے ہر ایک دن کو متلازم کرتی ہے یہاں تک کہ یہ خیال کیا جاتا
ہے کہ یہ پانچ دن کا یگیہ کئی روز چیزوں کی طرف رہنمائی کرے گا جو اپنی فطرت
میں پنچ گونہ ہیں - اندر رہنے والے وجودوں کے پانچ اقسام کے حوالے سے (ارچا)
پرستش کے خارجی دیوتا' (انتریامی) باطنی حاکم' (وِبھو) اس کی مالکانہ طاقت کے
مختلف ظہورات' دیوہ کے طور پر یکے بعد دیگرے خدائی ظہور کا گہرا تلازم اور اعلیٰ ترین خدا
(پَرَ) کے طور پر مختلف انداز میں خدا کے ظہور کا پنچ راتر اصول بہت جلد پیدا ہوا یہ
تصور رہتا ہے پنچ راتر مذہبی کتب میں بھی ملتا ہے جیسے کہ اہیربدھنیہ سمہتیا ۱،۱۱ وغیرہ
جہاں بیان کیا گیا ہے کہ خدا کی اعلیٰ ترین صورت دیوہ کی صورتوں کے ساتھ ہے
اس طرح پرش کو نارایَن کے مطابق کیا گیا ہے جو پرش کی قربانی سے (پُرشں) یہ
تمام عالم بن گیا - صرف و نحو کے لحاظ سے نارایَن کی یہ تعریف کہ انسان (نر) سے
اس کا نزول ہوا ہے اور جو پانینی ۴،۱،۹۹ کے مطابق یہاں بیان کی گئی ہے۔
یہ تعریف ہر جگہ تسلیم نہیں کی گئی - چنانچہ منو ۱،۱۰ میں نارایَن نارہ بہ معنی پانی اور
ایَن بہ معنی گھر سے متخرج کیا گیا ہے اور نارہ (پانی) کی یہ تشریح کی گئی ہے جو "نر"
یا "انسان برتر" سے پیدا ہوا[1] - مہابھارت ۳،۱۲،۹۵۲ اور ۱۵،۱۹،۸ اور

[1] پانی نار کہلاتا ہے' پانی آدمی سے پیدا ہوتا ہے اور چونکہ وہ شروع میں پانی میں تھا اس لیے وہ نارایَن کہلاتا ہے اس کی تشریح کرتے ہوئے کولوک کہتا ہے نر یا آدمی سے مراد ذات برتر یا برہم ہے -

٥٣٨

۱۲/۱۳/۱۶۸ میں منو کے مشتق لفظ کو قبول کیا گیا ہے۔ لیکن ۵/۶۸/۲۵ میں کہا گیا ہے کہ برتر خدا نارا ین کہلاتا ہے اس لیے کہ انسان کی پناہ گاہ ہے[1]۔ تیتریئہ آرن یک ۱۰/۱/۶ میں نارا ین کو واسدیو اور وشنو کے عین مطابق کہا گیا ہے[2]۔ اس سلسلے میں یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ اپنشدوں میں آتما کا اصول بطور حقیقت علم بھی ممکن ہے کہ اسی قسم کے تصورات کی ترقی کا نتیجہ ہو جو انسان کو برتر خدا سمجھتا ہے۔ لفظ پرشس اپنشدوں میں کئی جگہ انسان اور نیز وجود برتر یا اعلیٰ ترین حقیقت کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ مہابھارت میں نر اور نارا ین کو رب برتر کی صورکی طور پر حوالہ دیا گیا ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ چوکھا برہما جو صرف نروکت کی مدد سے سمجھا جاسکتا ہے ہاتھ جوڑ کر رُدر سے مخاطب ہو کر کہتا ہے "تینوں عالموں کا بھلا کیجیے"، اے رب عالم اپنے ہتھیار پھینک دے کہ دنیا کو فائدہ پہنچانے کی خواہش ہے۔ اور وہ جو ناقابل فنا، غیر متغیر، برتر، ماخذ عالم، یکساں اور برتر فاعل، جو تمام اضداد کے جوڑوں سے ماورا ہے اور بے حرکت ہے اس نے اس مبارک صورت کے ساتھ ظاہر ہونے کو پسند کیا (اس لیے کہ اگرچہ دو گئے ہیں تاہم دونوں صرف ایک ہی صورت کو مستحضر کرتے ہیں۔) یہ نر اور نارا ین (برتر برہم کی ظاہر صورتیں) دھرم کی ذات میں پیدا ہوتے ہیں تمام دیوتاؤں میں سب سے اول اور بہت بڑے عہد کی پابندی کرنے والے ہیں اور سخت ترین ریاضت سے آراستہ ہیں۔ کسی خاص سبب سے جس کا علم خود اسی کو ہے۔ میں خود بھی اس کی ازلی فیض کی صفت سے اسی طرح پیدا ہوا ہوں۔ جیسا کہ تو ہوا ہے۔ کیونکہ اگرچہ تو تمام پاک مخلوقات کے وقت سے ہمیشہ رہا ہے تاہم تو بھی اس کے غصے سے پیدا ہوا ہے۔ اس لیے میں اور میرے ساتھ یہ سب دیوتا اور تمام بڑے بڑے رشی برہم کی یہ ظاہر صورت کی پرستش کرتے ہیں اور التجا کرتے ہیں کہ تو توقف کے بغیر تمام عالموں میں شانتی پہنچا دے[3]۔ بعد کے باب

۵۳۹

[1] ۔ مہابھارت۔ پانچواں ۔ ۶۸ ۔ ۲۵

[2] ۔ تیتریئہ آرنیک صفحہ ۷۰ ۔ مطبع آنند آشرم پونہ ۱۸۹۸ء ۔

[3] ۔ مہابھارت شانتی پرب ۳۴۲ ۔ ۱۲۴ ۔ ۱۲۹ ۔ ترجمہ پی سی رائے موکش دھرم پرب صفحہ ۸۱۷ کلکتہ ۔

(یعنی مہابھارت کے شانتی پرو ۳۴۳) میں نر اور نارائن کو وہ سب سے اول رشی اور دو قدیم دیوتا بیان کیا گیا ہے جو ریاضت میں مشغول تھے بڑے بڑے عہد رہبانیت کے پابند تھے، خود اپنے آپ پر بھروسہ کرتے تھے اور توانائی میں تو سورج سے بھی ماورا تھے۔

لفظ بھگوت مبارک و مسرور کے مفہوم میں بے حد قدیم ہے اور رگ وید ۱، ۱۶۴، ۴۰، ۷، ۴۱، ۴، ۱۰، ۶۰، ۱۲، اور اتھروید ۲، ۱۰، ۲، ۵، ۳۱، ۱۱ وغیرہ میں استعمال ہوا ہے۔ لیکن مہابھارت اور دوسرے ایسے قدیم ادب میں اس کی تعبیر وشنو یا واسدیو سے کی گئی ہے۔ اور لفظ بھاگوت سے مراد وہ فرقہ مذہبی ہے جو وشنو، نارائن یا واسدیو کو اپنا خدائے عظیم سمجھتے ہیں۔ پالی مذہبی قانونی کتاب ندیس میں مختلف اوہام پرست مذہبی فرقوں کا ذکر ہے جس میں وہ، واسدیو، بل دیو، پن سبھد، منی بعد، اگنی، ناگ، سوپرن، یکھ، اسر، گندھب، مہاراج، چند، سوریہ، اندا، برہما، کنا، گوا، گاٹے وغیرہ کے پیرو کو بیان کیا جاتا ہے۔ بہرحال یہ سمجھنا آسان ہے کہ کیوں ایک بدھ مت کی تصنیف واسودیو کی پوجا کو ادنیٰ سمجھتی ہے لیکن اس سے کم از کم اس قدر تو ثابت ہوتا ہے کہ واسودیو کی پوجا اس زمانے میں جاری تھی جب ندیس کا قانون مرتب ہوا تھا۔ اور پھر پانینی ۴، ۳، ۹۸ (واسدیوارجنا بھیام ون) کی تشریح کرتا ہوا پتنجلی کہتا ہے کہ یہاں واسودیو سے مراد ورشنی کی کشتری قوم کے وسدیو کا بیٹا نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو لاحقہ "ون" جو بالکل "ون" کے مرادف ہے۔ پانینی ۴، ۳، ۹۹ (گوتر۔ کشتریا کھیے بھیو بہولم ون) سے استعمال کیا جاتا جس سے لفظ ون کشتریہ قوم کے ناموں کے ساتھ لاحقہ کے طور پر رکھا جاتا۔ پتنجلی کے نزدیک لفظ واسودیو اس قاعدے کے لحاظ سے کسی کشتری قوم سے منسوب نہیں ہو سکتا۔ بلکہ وہ بھگوان کا نام ہے۔ اگر پتنجلی کی تعبیر پر اعتماد کیا جائے جس کی معقول وجہ ہے تو واسودیو بطور خدا کو کشتری، ورشنی قوم کے وسدیو کے بیٹے واسدیو سے مختلف سمجھنا ہوگا۔ یہ امر پانینی کے زمانے میں بخوبی تسلیم کیا جا چکا تھا کہ واسودیو خدا ہیں اور اس کے پیرواں واسودیوکیہ کہلاتے تھے اور اس لفظ کی ساخت کے لیے جو "ون" لاحقہ سے ہے پانینی کو قاعدہ (۴، ۳، ۹۸) بنانا پڑا۔

اس کے سوائے گھوسنڈی کے کتبے میں جو راجپوتانہ میں ہے اور جو ۲۰۰ تا ۱۵۰ق م میں رائج براہمی زبان میں لکھا ہوا ہے۔ واسودیو اور سنکرشن کے مندر کے اطراف دیوار بنانے کے متعلق ایک حوالہ ہے۔ بس نگر کے کتبے ۱۰۰ ق م میں دیہ کا بیٹا ہیلیوڈورس خود کو بھگوت کا بڑا بھگت (پرم بھاگوت) بتلاتا ہے۔ اس نے ایک ستون تعمیر کرایا تھا جس پر گرڑ کی مورت ہے۔ نانا گھاٹ کے کتبے ۱۰۰ ق م میں واسودیو اور سنکرشن دیوتاؤں کی طرح باہم نظر آتے ہیں، جن کی پرستش کا خطاب دوسرے دیوتاؤں کے ساتھ دیا گیا ہے اگر پتنجلی کی شہادت کو قبول کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ واسودیودں کا مذہبی فرقہ پانی سے قبل موجود تھا۔ یہ بالعموم تسلیم کیا گیا ہے کہ پتنجلی کا زمانہ ۱۵۰ ق م ہے۔ کیونکہ ایک صرفی قاعدے کی تعبیر کے وقت جس میں صیغۂ ماضی کا استعمال مشہور ہم عصر واقعات کے حوالے سے روا رکھا ہے جب کہ مقرر نے خود نہیں دیکھا وہ اس کی مثال صیغۂ ماضی میں دیتا ہوا اشناکیت شہر کے یونانی حملے کے بارے میں (اروند یونہ ساکے تم) اشارہ کرتا ہے اور یہ واقعہ ۱۵۰ ق م میں ہوا ہے۔ اس کو ایک مشہور ہم عصر واقعہ خیال کیا گیا ہے جس کو خود پتنجلی نے نہیں دیکھا، پتنجلی، پانی کا دوسرا شارح ہے اور پہلا شارح کاتیاین ہے۔ سر آر، جی بھنڈارکر بتلاتے ہیں کہ کاتیاین کی وارتکوں کی مختلف تحریرات کو پتنجلی غور کرتا ہے جو بہار د واجیہ سوناگ یا دوسروں کے مذاہب کے متن میں پائے جاتے ہیں۔ بعض ان میں سے وارتکوں کی ترمیمات سمجھی جاسکتی ہیں۔ اگرچہ پتنجلی کا ان کے بارے میں لفظ پٹھنتی (وہ پڑھتے ہیں) کا داخل کرنا یہ معلوم کراتا ہے کہ وہ ان کو بطور مختلف تحریرات خیال کرتا ہے[1]۔ اس سے سر آر، جی بھنڈارکر یہ استدلال کرتے ہیں کہ کاتیاین اور پتنجلی دونوں میں بعید طویل زمانے کا فصل ہوگا کیونکہ صرف اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ کاتیاین کی کتاب کے مختلف تحریرات کی موجودگی پتنجلی کے وقت میں ہو۔ پس وہ اس عام روایت سے متفق ہیں کہ پانی، نند خاندان کا ہم عصر تھا جو موریا خاندان سے

۵۴۰

---

[1] قدیم تاریخ دکن از سر آر، جی بھنڈارکر صفحہ ۷۔

قبل تھے۔ اس طرح کاتیاین سنہ ق۔م کے نصف اول میں ہوا ہے جیسا کہ گولڈاسکر اور سر آر۔ جی بھنڈارکر بیان کرتے ہیں کہ کاتیاین کی وارتک میں قواعد کی بہت سی صورتیں ہیں جن کو پانِنی نے نظر انداز کر دیا اور صرف و نحو کی تدوین کرنے والے پانِنی کی زبردست صحت کا خیال کرتے ہوئے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ صورتیں اس زمانے میں نہ تھیں۔ گولڈاسکر ایسے الفاظ کی ایسی فہرست دیتا ہے جن کو پانِنی کے سوتروں میں تسلیم کیا گیا ہے۔ لیکن کاتیاین کے زمانے میں وہ الفاظ متروک تھے اور غالباً بعض لفظ جو پانِنی کے زمانے میں نہ تھے اور بعد میں استعمال ہوئے ان کا حوالہ کاتیاین نے دیا ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پانِنی کاتیاین سے دو سو یا تین سو سال قبل ہوا ہو۔ اور پانِنی کے سوتروں میں واسودیو فرقے کا حوالہ اس امر کے وجود کی دلیل ہے کہ وہ اس سے پیشتر موجود تھا۔ واسودیو کے بارے میں حوالے اور قدیم کتبے کی تحریرات سے یہ تائیدی شہادت حاصل ہوتی ہے کہ بہت پہلے واسودیو فرقہ موجود تھا جو واسودیو یا بھگوت کو اپنا رب برتر سمجھتا تھا۔ ۵۴۱

واسودیو اور کرشن کے ادبی حوالوں کی طرف توجہ کرتے ہیں تو ہم کو واسودیو کا ایک وہ قصہ معلوم ہوتا ہے جہاں وہ گھٹ جاتک میں اپنے خاندانی نام کانہا اور کیشو (غالباً اس کے بال کے گچھے کی وجہ سے) پکارے جاتے ہیں۔ بعض اہم تفصیل میں یہ مقصد کرشن کے عام بیانات سے متفق ہے اگرچہ بعض جدید انحرافات ہیں۔ کشتریہ کی ورشنی قوم کا حوالہ پانِنی ۴/۱/۱۱۴ میں ہے۔ یہ لفظ اونادی لاحقہ سے بنا ہے اس کے لغوی معنے طاقت ور یا بڑے رہنما کے ہیں[1] اس سے مراد بے دین (پاشنڈ) بھی ہے۔ اور وہ جو بڑے جذبے کے ساتھ غصے میں ہو (چنڈ)۔ اس کا مزید استعمال یادو نسل کے لیے ہوا ہے اور کرشن کو اکثر وارشنیہ کہہ کر خطاب کیا گیا ہے۔ اور گیتا ۱۰/۳۷ میں کرشن کہتے ہیں "ورشنیوں میں سے میں واسودیو ہوں" ان ورشنیوں کا حوالہ کوتلیہ کی ارتھ شاستر میں آیا ہے جہاں درشنیوں کے گروہ (ورشنی سنگھ) نے دوے پاین پر حملہ کیا اور گھٹ جاتک میں ایک قصہ ہے کہ کانہا دوے پاین نے

[1] :۔ رگ وید ۱۔ ۱۰۔ ۲۔

بد دعا دی جو ورشنیوں کی تباہی کا باعث ہوا، لیکن مہابھارت (۱۶—۱) میں تسلیم کیا گیا ہے کہ وشوامتر، کنو اور ناردو نے کرشن کے بیٹے شامب کو بد دعا دی، دونوں واسودیوؤں کا ذکر مہابھارت میں آیا ہے، واسودیو پانڈرِیں کا بادشاہ، اور واسودیو یا کرشن سنکرشن کا بھائی، ان دونوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ دروپدی کے شادی کے وقت دروپد بادشاہ کے محل میں بادشاہوں کے بڑے بھاری اجتماع میں موجود تھے اور یہ موخرالذکر واسودیو ہی ہے جو خدا کہلاتا ہے۔ یہ بہت ممکن ہے کہ واسودیو پہلے سورج کا نام ہو اور اس طرح وشنو کے ساتھ متلازم ہو جو تین قدموں سے آسمانوں کو طے کرتا ہے اور کرشن یا واسودیو کی مماثلت واقعتہً مہابھارت ۱۲، ۱۴۳، ۱۴۲ میں بیان کی گئی ہے جہاں نارائن کہتا ہے "میں سورج کے مثل ہوں میں اپنے کرنوں سے سارے عالم کو ڈھکتا ہوں اور میں ساری مخلوقات کو زندہ رکھنے والا ہوں بس میں واسودیو ہوں۔"

اس کے سوائے لفظ سات وت واسودیو یا بھگوت کے مرادف استعمال ہوا ہے۔ لفظ ساتوت صیغہ جمع میں یادوں کے قبیلے کا نام ہے اور مہابھارت ۷، ۶۶۲، ۷ میں فقرہ ستوتام ورہ ساتیکی کے اظہار کے لیے استعمال ہوا ہے جو یادو قوم کا فرد ہے۔ اگرچہ مہابھارت میں بہت سے مواقع پر اس لقب کا اطلاق کرشن پر کیا گیا ہے[۱] متاخر بھاگوت پران (۹، ۹، ۵۰) میں کہا گیا ہے کہ ساتوت لوگ برہم کی پرستش بطور بھگوان اور بطور واسودیو کرتے ہیں۔ مہابھارت ۶، ۶۶، ۱۴ میں سنکرشن کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس نے ساتوت رسوم کو واسودیو کی پوجا کرنے کے لیے جاری کیا ہے، اگر سات وت ایک قوم کا نام ہے تو یہ فرض کرنا آسان ہے کہ لوگ واسودیو کی پوجا کے خاص رسوم رکھتے تھے۔ رامانوج کا استاد اعظم یامناچاری دسویں صدی عیسوی میں کہتا ہے کہ جو خدا یا ذات عظیم (بھگوت) کی پرستش پاکیزگی (ستو) سے کرتے ہیں۔ وہ بھاگوت اور ساتوت کہلاتے ہیں[۲] یامنا بے حد زور دیتا ہے کہ ساتوت لوگ

۲۴۵

---

[۱] ۔مہابھارت: ۵، ۲۵۸، ۳۰۱۴، ۳۳۳۴، ۳۳۶۰، ۴۳۷۰، ۹، ۲۵۳۲، ۳۵۰۲، ۱۰، ۷۲۶، ۱۲، ۵۰۲، ۱۶۱۴، ۷۵۳۳۔
[۲] ۔ یامنا کی آگم پرامانیہ صفحہ ۷۶۔

ذات کے براہمن نہیں۔ لیکن بھگوت سے بطور رب برتر وابستہ ہو گئے ہیں۔ بہر حال یامنا اس جدید رائے کا سخت مخالف ہے کہ ساتوت ادنےٰ ذات کے لوگ تھے جن کی جینو کی رسم نہیں ہوئی تھی اور ذات باہر لوگ تھے اور اصل میں ویش تھے[1]۔ ساتوت کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ پانچویں ادنےٰ ذات کے لوگ تھے جو بادشاہ کے احکام سے وشنو کے مندروں میں پوجا کیا کرتے تھے اور ان کو بھاگوت بھی کہتے ہیں[2]۔ اور ساتوت اور بھگوت وہ لوگ ہیں جو مورتیوں کی پوجا کرکے اپنی روزی کماتے ہیں پس وہ ادنےٰ اور ذلیل ہیں۔ یامنا کا اصرار ہے کہ بھاگوتوں اور ساتوتوں کے بارے میں یہ عام رائے بالکل غلط ہے۔ کیونکہ اگرچہ بعض ساتوت ہیں جو مورتیوں کی پوجا سے کماتے ہیں لیکن تمام ساتوت اور بھگوت ایسا نہیں کرتے اور بہت سے ان میں ایسے ہیں جو صرف ذاتی محبت و تعلق کی بنا پر بھگوت کی پرستش بطور ذات برتر کرتے ہیں۔

پانِنی ۹۸٬۳٬۴ پر پتنجلی کی شرح سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دو واسودیو کے وجود کا قایل تھا۔ ایک تو ورشنی قوم کا رہنما اور دوسرا خدا بطور بھگوت۔ یہ بیان ہو چکا ہے کہ واسودیو کا نام گھٹ جاتک میں آیا ہے پس یہ دلیل دی جا سکتی ہے کہ واسودیو کا نام قدیم ہے اور نددیس کے فقرے اور پتنجلی کی شہادت سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ خدا یا بھگوت کا نام تھا، واسودیو کی متاخر تشریح کہ وہ وسدیو کا بیٹا ہے، یہ غیر مستند رائے معلوم ہوتی ہے۔ غالباً واسودیو کی پوجا اپنے قبیلے کے سورما کے طور پر خود یادو قوم اپنے رسوم کے مطابق کرتی ہوگی اور یہ کہ اس کو وشنو کا اوتار تسلیم کیا گیا تھا جو اپنی باری میں سورج سے متلازم تھا۔ میگس تھینز اپنے بیان ہندوستان میں شورا سینے نوئی یعنے ایک ہندوستانی قوم کا ذکر کرتا ہے جس کے ملک میں دو بڑے شہر ہیں متھورا اور کلیش بورا، جن کے درمیان قابل جہاز رانی دریا جیوبرس بہتا ہے، ہرکلس کی پرستش کرتے ہیں۔ اغلب ہے کہ "متھورا" سے متھرا اور جیوبرس سے مراد جمنا اور ہرکلس سے مراد ہری ہو جو واسودیو کا اور ایک نام ہے اور پھر

۴۴۷

---

[1] پس منو (۱۰-۲۳) میں کہتا ہے'! ـــ دش یات .... ادچہ

[2] پنچمہ .... سمرتہ - ایضاً صفحہ ۸ -

مہابھارت ۶/۶۵ میں بھشیم کہتا ہے کہ اس نے قدیم رشیوں سے سنا ہے کہ وہ ذات برتر دیوتاؤں اور رشیوں کی مجلس میں نظر آئی اور برہما نے ہاتھ جوڑ کر اس کی پرستش کرنی شروع کی یہ ذات عظیم جس کی پرستش بطور واسودیو کی گئی خود اپنے آپ سے اس نے پہلے سنکرشن کو پیدا کیا پھر پردیومن اور پردیومن سے انرودھ اور انرودھ سے برہما پیدا کیا گیا۔ اس ذات برتر واسودیو نے خود دو رشیوں نر اور نارائن کا اوتار اختیار کیا۔ وہ خود مہابھارت ۶/۶۶ میں کہتے ہیں کہ "بطور واسودیو سب کو میری پرستش کرنی چاہیئے اور کوئی شخص مجھ کو میرے انسانی جسم میں فراموش نہ کرے" ان دونوں ابواب میں کرشن اور واسودیو ایک ہی ہیں اور گیتا میں کرشن کہتے ہیں، میں ورشنیوں میں واسودیو ہوں" یہ بھی بیان ہو چکا ہے کہ واسودیو کا تعلق گیتا میں گوتر سے تھا۔ جیسا کہ سر آر جی بھنڈارکر کہتے ہیں کہ "یہ بہت ممکن ہے کہ کرشن کی واسودیو سے مطابقت کا سبب گوتر کے نام کے ساتھ کرشن کے نام کی مماثلت ہو[1] مہابھارت کی شرح پتنجلی میں اکثر حوالے آئے ہیں جہاں اس کے متعلق ذات عظیم ہونے کا اشارہ کیا گیا ہے۔ یہ بالکل معقول مفروضہ ہے کہ یہ لفظ اسم خاص ہے اور نام اس ذات کا ہے جو بطور خدا پوجا جاتا ہے۔ نہ کہ صرف باپ دادا کا نام جس کا ماخذ باپ وسدیو ہو۔ کرشن، جنارد‌ن، کیشو، ہری وغیرہ ورشنی نام نہیں ہیں تاہم واسودیو کے شخصی لقب کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ پتنجلی اپنی پانِنی کی شرح ۴/۳/۹۸ میں بیان کرتا ہے کہ واسودیو جو ورشنی قوم کے کشتریہ بادشاہ کا نام ہے اس کو خدا کے نام واسدیو سے تمیز کرنا چاہیئے۔ جس خدا کی پوجا ساتوت لوگ اپنے خاندانی رسوم کے مطابق کرتے تھے غالباً وہ واسودیو اور ورشنی بادشاہ واسودیو ایک سمجھے جانے لگے۔ اور اس بادشاہ کی بعض شخصی خصوصیات، واسدیو بطور خدا کی خصوصیات بن گئیں۔

۴۴۵ لفظ کرشن قدیم تر ادب میں کئی بار استعمال ہوا ہے چنانچہ کرشن ویدک رشی کے طور پر نظر آتا ہے کہ وہ رگ وید ۸/۷۴ کا مرتب کرنے والا ہے۔

[1] - سر آر جی بھنڈارکر وشنو مذہب اور شیو مذہب صفحہ ۱۱-۱۲۔

مہابھارت انوکرمنی میں کرشن کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ انگرہ کے خاندان سے ہے۔ چھاندوگیہ اپنشد (۳، ۱۷، ۶) میں کرشن کو دیوکی کا بیٹا کہا گیا ہے جیسا کہ گھٹ جاتک میں کہا گیا ہے۔ پس یہ ممکن ہے کہ واسودیو کو دیوکی کے بیٹے کرشن سے مماثل کیا جانے لگا ہو۔ مہابھارت میں یہ قدیم ترین تصور پایا جاتا ہے کہ کرشن رت وج ہیں اور بھیشم سبھا پرو میں ان کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ رت وج ہیں۔ اور ویدوں (ویدانگ) کے امدادی ادب کے بڑے ماہر ہیں۔ جیسا کہ ڈاکٹر اے چودھری کا خیال ہے یہ بہت ممکن ہے کہ کرشن جو دیوکی کا بیٹا تھا وہی واسودیو ہو جو بھاگوت کے نظام کا بانی ہے اس لیے کہ اس کا ذکر گھٹ جاتک میں بطور کنہیاین یا کنہیا آیا ہے جو کرشن ہی ہے۔ اور دیوکی کا بیٹا ہے۔ اور چھاندوگیہ اپنشد ۳، ۱۷، ۶ میں بھی وہ دیوکی پتر کہا گیا ہے گھٹ جاتک میں کرشن کو سپاہی کہا گیا ہے اور چھاندوگیہ اپنشد میں اس کو گھور انگیرس کا شاگرد کہا گیا ہے جس نے اس کو باطنی یگیہ سکھلایا ہے جس میں شدید ریاضت (تپ)، نذر و نیاز (دان) اخلاص (آرجو)، عدم تشدد (اہمسا) اور سچائی (ستیہ وچن) کو یگیہ کا نذرانہ (دکشنا) بتلایا گیا ہے۔ مہابھارت ۳، ۱۷، ۳۱ میں کرشن کو بطور رشی بیان کیا گیا ہے۔ جس نے گندھ مادن، پشکر اور بدری میں سخت ریاضت کے طویل طریقے انجام دیے تھے اور یہ بھی بیان ہے کہ وہ بڑا بھاری سپاہی تھا۔ مہابھارت میں اس کو واسودیو، دیوکی پتر اور ساتوت لوگوں کا سردار بھی بیان کیا گیا ہے۔ اور اس کی الوہیت ہر جگہ مسلمہ ہے۔ لیکن یقینی طور پر یہ دعوے کرنا ممکن نہیں ہے کہ واسودیو، کرشن، بنگو کرشن، اور رشی کرشن مختلف اشخاص ہوں جن کو مہابھارت میں وہی ایک بیان کیا گیا ہے۔ اگرچہ یہ بہت ممکن ہے کہ تمام مختلف قصے اور ان کے سلسلے ایک ہی شخص کو بتلاتے ہوں۔

اگر تینوں کرشن سے مراد ایک ہی کرشن ہے تو وہ مہاتما بدھ سے بہت پہلے ہوا ہے جس کا حوالہ چھاندوگیہ میں ہے اور اس کے گرو گھور انگیرس کا حوالہ کوشتکی براہمن ۳۰، ۶ اور کاٹھک سمتھیا ۱، ۱ میں دیا گیا ہے۔ جو بدھ سے قبل کی تصانیف ہیں جینی روایت یہ ہے کہ کرشن پارشوناتھ (۸۱۷ ق م)

سے قبل ہوا ہے اور اس شہادت پر ڈاکٹر رائے چودھری خیال کرتے ہیں کہ وہ نویں صدی ق م کے آخری سالوں سے بہت پہلے گزرا ہو[1]

بھاگوت اور بھگود گیتا

۵۴۵

مہابھارت (۱۲، ۳۴۸) ایکانتی وشنون کے اصولوں سے بھگود گیتا کو متلازم کرتی ہے یہ کہا گیا ہے کہ بھگوان ہری ہمیشہ ان کو برکت دیتا ہے جو اس سے بغیر کسی نفع کے تصور کے محبت کرتے ہیں اور ان کی پرستشوں کو قبول کرتا ہے جو موزوں رسوم کے ساتھ انجام دی جائیں[2] یہ ایکانتی مذہب (ایکانت دھرم) نارائن کو پیارا ہے اور جو اس سے وابستہ رہتے ہیں وہ ہری کو حاصل کرتے ہیں اور جیساکہ نیل کنٹھ مہابھارت کا شارح کہتا ہے ان کو ایز و دھ، پر دیومن، اور سنکرشن کی تین منازل سے گزرنا نہیں پڑتا۔ ایکانتی اعتقاد اور زیادہ اعلیٰ مقاصد کی طرف لے جاتا ہے جو ویدوں کے راستوں اور سنیاسیوں کی زندگی بسر کرنے والوں کے راستوں سے کہیں اعلیٰ اور ارفع ہے اس ایکانتی مذہب کے اصولوں کو خود بھگوت نے کورو پانڈو کی جنگ میں بیان کیا ہے جب کہ ارجن لڑنے پر آمادہ نہ تھا۔ اس اعتقاد کی ابتدا سام وید سے ہوتی ہے۔ یہ کہا گیا ہے کہ جب نارائن نے برہما کو پیدا کیا تو اس نے اس کو یہ ساتوت اعتقاد سے مشرف کیا اور اس وقت سے جیساکہ مہابھارت بیان کرتی ہے کہ گروہ کے گروہ انسانوں کے ہیں جن کو اس اعتقاد کی تعلیم دی گئی اور انھوں نے اس کی پیروی کی۔ اور بہت بعد میں مختصر طور پر اس کا ہری گیتا میں بیان ہوا[3] یہ اعتقاد بیحد مبہم ہے

---

[1] وشنو فرقے کی قدیم تاریخ صفحہ ۳۹۔

[2] ۔۔ ایکانتنو تشکام بھکتاہ۔ مہابھارت بارہ۔ ۳۴۸۔ ۳ کی نیل کنٹھ کی شرح۔

[3] ۔۔ کتھتی تو ہری گیتا سو سماس ودھی کلپ تہ ہری گیتا ۵۳ گیتا کے اصولوں کی روایتی

اور اس پر چلنا بے حد دشوار ہے اور اس کی خاص خصوصیت یہ ہے کہ ہر قسم کا ضرر موقوف ہو جاتا ہے۔ بعض مواقع پر تو ایک دیوہ کو پہچاننے کے لیے کہا گیا ہے۔ بعض جگہ دو اور بعض جگہ تین دیوہ بیان ہوئے ہیں۔ بہرحال ہری آخری حقیقت مطلقہ ہے۔ وہ فاعل بھی ہے، فعل بھی ہے اور علت بھی اور نیز کام سے پرے مطلق (اکرتا) بھی۔ لیکن دنیا میں ایکانتی بہت ہی کم ہیں اگر عالم ایکانتیوں سے معمور ہوتا جو کسی کو ضرر نہ پہنچاتے جو ہمیشہ دوسروں کے ساتھ نیکی کرنے میں مصروف رہتے اور علم ذات حاصل کرتے، تب تو پھر سے ست یگ یا سنہری زمانہ آجاتا یہ ایکانتی مذہب کا عقیدہ سانکھیہ یوگ کے متوازی ہے اور جو بھگت اس کی پیروی کرتا ہے وہ اپنی انتہائی نجات کی حالت کے طور پر نارائن کو حاصل کرتا ہے مہابھارت کے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ گیتا کے اصول کو ایکانتی اصول سمجھا جاتا تھا جس کو تعلیم مہابھارت کی جنگ میں کرشن کی گیتا سے کہیں قبل ابتدا میں نارائن نے برہما کو نارد کو اور دوسروں کو دی تھی اور یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ اس کے کم از کم پانچ مختلف مذاہب یا مختلف صورتیں ہیں جن کے نام ایک ویوھہ، دوی دیوہ تیری دیوہ، چتر دیوہ اور ایکانت ہیں۔ اور یہ کہ یہ ساتوت مذہب کے نام سے موسوم تھا۔

یامناچاری اپنی آگم پرامانیہ میں کثیر التعداد گروہوں کا مقابلہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ:- تعلیم خود گیتا (۴، ۱-۲) کی طرح قدیم ہے جہاں کہا گیا ہے کہ بھگوان نے اس کو دیوسوان کو بتلایا، اور اس نے منو کو بتلایا، اور منو نے آشواکو اور زیادہ نیچے سلسلہ چلتا رہا، اور ایک زمانہ دراز کے بعد یہ گم ہو گئی پھر اس کا احیاء کرشن نے اپنی بھگود گیتا میں کیا۔ مہابھارت ۱۲، ۳۴۸ میں کہا گیا ہے کہ سنت کمار نے یہ اصول نارائن سے حاصل کیا اور اس سے پرچاپتی نے اور اس سے رائے بھیہ نے اور اس سے ککشی نے حاصل کیا پھر یہ گم ہو گیا اور برہما نے اس کو نارائن سے سیکھا، اور اس سے برہی شد کے رشیوں نے سیکھا، اور ان سے جیسو تھہ نے، پھر یہ گم ہو گیا اور پھر برہما نے نارائن سے سیکھا اور اس سے دکش نے سیکھا، اور اس سے دیوسوان نے اور دیوسوان سے منو نے اور منو سے اکشواکو نے، پس بھگود گیتا کی روایت جو خود اس نے اپنی نظم میں دی ہے مہابھارت کے بیان کے مطابق ہے

جن میں بھگوتوں کو برہمنوں سے ادنیٰ کہا گیا ہے کہ وہ ان کے ساتھ نہ بیٹھ سکتے ہیں نہ کھانا کھا سکتے ہیں۔ خود منو نے ساتوتوں کو ادنیٰ ذات کا شمار کیا ہے کہ وہ ویش ہیں جو بے خانماں ہیں۔ اور جینو کے مستحق نہیں ہیں[1]۔ ساتوتوں کی طرح بھگوتوں کو بھی ایسا ہی خیال کیا گیا ہے اور ان کے خاص فرایض یہ سمجھے گئے ہیں کہ وہ وشنو مندروں میں بادشاہ کے حکم سے پوجا کر کے زندگی بسر کرتے ہیں۔ انھوں نے اپنی زندگی بسر کرنے کے لیے مندروں اور مورتیوں کو بنایا یا درست کیا اس لیے وہ ذات باہر کہلاتے تھے متاخر زمانے میں بھاگوت لوگ مورتیوں کی پوجائیں کرتے اور مورتیاں بنایا کرتے تھے اس کی بدیہی دلیل یہ ہے کہ پنچ راتر کی تصانیف جو دستیاب ہوتی ہیں ان میں مورتی بنانے اور مورتی پوجنے کا مفصل ذکر ہے۔ گیتا (۹، ۲۶) میں پانی پھولوں اور پتیوں سے پوجا کرنے کا ذکر آتا ہے جس سے بلا شک مورتی پوجا کا اشارا ملتا ہے۔ کرشن کے بھائی یا دوست کے طور پر سنکرشن کا بیان پتنجلی کی مہا بھاشیہ (۲، ۲، ۲۴) کی ایک بیت میں موجود ہے۔ اور ۲، ۲، ۳۴ میں وہ ایک اور فقرے کا حوالہ دیتا ہے جس میں بیان کیا گیا ہے دھنپتی، رام، کیشو کے مندروں میں جو باجے بجائے جاتے تھے ان سے مراد بل رام، سنکرشن اور کرشن ہیں[3]۔

جیسا کہ یامنائے بتلایا ہے۔ بھاگوت مذہب کے مخالفین اس پر زور دیتے ہیں کہ چونکہ برہمنی روشناسی سے ایسی کافی اہلیت نہیں حاصل ہوتی کہ وشنو کی پوجا کی جا سکے اور چونکہ خاص اور مختص تمام رسمی انجام دہی کی صورتوں کے ساتھ داخل ہونا ضروری ہے۔ اس لیے یہ صاف ظاہر ہے کہ بھاگوت پوجا کی صورتیں دراصل ویدک نہیں ہیں۔ چھ وید آنگ یعنے ویدک تلفظ (شکشا)، رسمیات (کلپ) صرف و نحو (ویاکرن)، عروض (چھند) نجوم (جوتش)، علم لغت (نروکت) چار وید، میماسا، استدلالی تصانیف، یا فلسفہ (نیائے وستر) رسمیات　　۵۴۷

---

[1] اگم پرزمانیہ صفحہ ۸۔
[2] اگم پرامانیہ صفحہ ۸۔
[3] مہا بھاشیہ ۲، ۳، ۲۷ مہا بھاشیہ ۳، ۲، ۲۷ اور ۳۶

(پران) اور قواعد کردار (دھرم شاستر) ہندوؤں کے ان چودہ علوم میں کہیں بھی پنچ راتر مذہبی کتب کے شمار کا اشارہ نہیں ملتا۔ اس لیے بھاگوت یا پنچ راتر مذہبی کتب کا تعلق ویدک ماخذ سے نہیں ہے۔ لیکن یامنا کی یہ حجت ہے کہ چونکہ نارائن خدائے برتر ہے۔ اس لیے بھاگوت کا ادب جو اس کی پوجا سے بحث کرتا ہے اس کا بھی وہی ماخذ سمجھنا چاہیے جو ویدوں کا ہے بھاگوتوں کا بیرونی لباس بھی ایسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ برہمنوں کا، اور دونوں ایک ہی قسم کی نسل سے ہیں۔ اس کے علاوہ وہ بحث کرتا ہے کہ اگرچہ ساتوت سے مراد ذات باہر ہے لیکن یہ ساتوت اس ساتوت سے مختلف لفظ ہے جس سے مراد وشنو کا بھگت ہے۔ اور پھر تمام بھاگوت لوگ پروہت کے پیشہ کے فرایض انجام نہیں دیتے اور نہ مورتیوں کی پوجا اپنی گزر معاش کے خاطر کرتے ہیں۔ کیونکہ بہت سے لوگ ہیں جو مورتیوں کی پوجا خالص بھگتی سمجھ کر کرتے ہیں۔ یہ غور کرنا بہت آسان ہے کہ بھاگوت لوگوں کی مذکورۂ بالا تائید جوان کے بہترین حامی یامناچاری نے کی ہے بہت ہی ملایم ہے اور قوی طور پر اس قیاس کی گنجایش ہے کہ بھاگوت فرقہ دراصل غیر ویدک تھا، اور مورتیوں کی پوجا، مورتیوں کو بنانا، مورتیوں کو درست کرنا اور مندر بنانا اس فرقے کا خاص کام تھا تاہم پنچ راتر مذہب کی ساری مذہبی کتابوں میں یہ عام اور مشہور روایت ہے کہ وہ ویدوں پر مبنی ہیں۔ لیکن ویدک طریق سے اس کا اختلاف سب کو اچھی طرح معلوم ہے۔ یامنا خود ایک فقرہ (آگم پرامانیہ صفحہ ۵۱) کا حوالہ دیتا ہے جہاں کہا گیا ہے کہ شانڈلیہ نے جب اپنے مقصد کو چار ویدوں میں نہ پایا تو اس نے اس مقدس کتاب کو پیدا کیا۔ پس معلوم ہوتا ہے کہ پنچ راتر ادب کا حقیقی تعلق اس امر میں ملے گا کہ وہ واسودیو یا وشنو سے نکلا ہے جو خدائے برتر ہے اور جس سے خود وید پیدا ہوئے ہیں۔ چنانچہ ایشور سمہیتا (۱-۴۲، ۲۶) تشریح کرتے ہوئے بیان کرتی ہے کہ بھاگوت ادب وید کے درخت کی بڑی جڑ ہے اور خود وید اس کے تنے ہیں اور یوگ کے پیرو اس کی شاخیں ہیں۔ اس کا اصلی مقصد واسودیو کی عظمت کو جتلانا ہے جو عالم کی اصل اور ویدوں کے عین مطابق ہے۔[1]

۵۴۸

[1] ایشور سمہیتا ۱/۴۲، ۲۶۔

اس مذہب فکر کی مماثلت اپنشد کے مذہب سے ظاہر ہو جاتی ہے جب خیال کیا جاتا ہے کہ واسودیو اس مقام میں اعلیٰ ترین برہم خیال کیا گیا ہے[1]۔ اور دوسرے تین ویوہ اس کے ماتحت مظاہر ہیں جو وحدت پرست ویدانت پر گیا، وِراٹ، وشو اور تیجس کی تمثیل کی طرح ہیں۔ پتنجلی کی مہا بھاشیہ سے نہیں معلوم ہوتا ہے کہ وہ چار ویوہ سے آگاہ تھا وہ صرف واسودیو اور سنکرشن کا ذکر کرتا ہے۔ اور گیتا صرف واسودیو سے واقف ہے پس معلوم ہوتا ہے کہ ویوہ کا اصول گیتا کے وقت موجود نہ تھا اس کی بعد میں بتدریج ترقی ہوئی۔ مہا بھارت کے ایک فقرے سے معلوم ہوتا ہے جس کا حوالہ پہلے ہی دیا جا چکا ہے کہ اس اصول کے مختلف اختلافات تھے بعض ایک ویوہ مانتے تھے بعض دو اور بعض تین اور بعض چار، یہ بالکل ناممکن ہے کہ اگر ویوہ کا اصول گیتا کے زمانے میں معلوم تھا تو وہاں اس کا اظہار نہ کیا جاتا۔ اس لیے کہ غالباً گیتا بھاگوتوں کے ایکانتی مذہب کی قدیم ترین کتاب ہے[2]۔ یہ بھی ایک دلچسپ بات ہے کہ نارائن کا نام گیتا میں کہیں بھی مذکور نہیں ہے۔ اور واسودیو صرف وشنو کے عین مطابق بتلایا گیا ہے جو آدیتوں کا سردار ہے۔ چنانچہ مسٹر آر جی بھنڈارکر کہتے ہیں کہ یہ غور کیا جائے گا کہ گیتا کی تاریخ جس میں ویوہ یا مشخصہ صورتوں کا ذکر نہیں ہے۔ ندیس اور پتنجلی کے نقوشں سے بہت قدیم ہے یعنے وہ چوتھی صدی قبل مسیح کے اوایل کے لگ بھگ

۵۴۹

---

[1]۔ رامانج بھاشیہ۔ دوسرا۔ ۲۔ ۴۲۔
چھاندوگیہ اپنشد (۷، ۱، ۳) ایکاین کے مطالعے کا حوالہ دیتی ہے جیسا کہ یہ فقرہ ہے واکوواکیام ایکائے نم اور خود ایکاین کو شری پرشن سمہتیا ۲، ۳۸، ۳۹ میں بطور وید کہا گیا ہے دیکھو گوبند آچاریہ سوامی کا مضمون ''پنچ راتر یا بھاگوت شاستر'' جرنل رایل ایشیاٹک سوسائٹی ۱۹۱۱ء۔

[2]۔ یہ کہ ایکانتی عقیدہ وہی ہے جو ساتوت یا پنچ راتر کا عقیدہ ہے۔ یہ بات پدم تنتر ۴، ۲: ۸۸ سے معلوم ہوتی ہے۔ یہ عقیدہ ایکاین یا ایک کا راستہ بھی کہلاتا ہے یہ امر ایشور سمہتیا ۱، ۱۸ سے ظاہر ہوتا ہے:۔

مرتب ہوئی تھی۔ لیکن یہ کہنا تو دشوار ہے کہ یہ کس قدر قدیم ہے۔ جس وقت گیتا کا خیال پیدا ہوا اور وہ مرتب ہوئی تو اس وقت واسو دیو اور نارائن میں مطابقت عمل میں نہیں آئی تھی اور نہ یہ امر تسلیم کیا جاتا تھا کہ وہ وشنو کا اوتار ہے یہ بات خود اس تصنیف سے ظاہر ہے کہ وشنو کو آدیتوں کا سردار کہا گیا ہے نہ کہ وجود برتر۔ اور جیسا کہ دسویں باب میں کہا گیا ہے، واسو دیو اس مفہوم میں وشنو ہیں۔ کہ ہر گروہ یا جماعت کی بہترین چیز اس کی بھوتی یا خاص مظہر ہونے کی نمایندگی کرتی ہے[1]

گیتا کی تاریخ محققین کے طویل مباحث کا موضوع بنی ہوئی ہے اور ہمارے موجودہ مقصد کے تحت اس کی تفصیلی بحث میں داخل ہونا تکلیف دہ ہے اس موضوع کے متعلق ایک انتہا پسند ڈاکٹر لورنسر کی یہ رائے ہے کہ گیتا مہاتما بدھ کے بعد لکھی گئی ہے اور سن عیسوی کے شروع ہونے کے کئی صدی بعد عہد نامۂ جدید کے زیر اثر مرتب ہوئی ہے۔ مسٹر تلنگ بھگود گیتا کے ترجمے کی تمہید میں کہتے ہیں کہ بھگود گیتا بدھ مت کی کسی خاص شے سے واقف نہیں معلوم ہوتی اس امر کے ثبوت کی کوشش کی گئی ہے کہ گیتا نہ صرف بدھ مت کے کسی تصور سے آگاہ نہیں بلکہ یہ بھی کہ نہ وہ مسلمہ سانکھیہ کے فلسفے سے واقف ہے نہ پتنجلی کے یوگ سوتر کے یوگ سے واقف ہے۔ یہ اور دوسرے ثانوی خیالات جو اوپر بیان ہوئے ہیں مثلاً واسو دیو کی نارائن سے غیر مطابقت، اور ویوہ کے اصول کے عدم اظہار سے یہ ماننے کی قوی دلیل ہے کہ گیتا کی عام ترتیب بدھ مت کے قبل ہوئی ہے۔ اس کی تدوین کی بے قاعدگی کے باعث کبھی کبھی اس میں اور شلوکوں کا اضافہ کرنا آسان ہو گیا تھا۔ اور چونکہ ہم اور کسی خیال سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ گیتا برہم سوتر کے بعد لکھی گئی اس لیے "برہمہ سوتر پدیشس چیَو ہیتم ادبھِروِنش چی تیئے" اس شلوک کو یا تو بعد کا اضافہ سمجھنا چاہیے یا اس کی تعبیر مختلف طور پر کرنا ہوگا۔ شنکر نے بھی یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ برہم سوتروں میں اشارہ موجود ہے کہ گیتا ایک قدیم مقدس تصنیف (سمرتی) ہے اور گیتا کی قدامت

---

[1]۔ وشنو مذہب اور شیو مذہب صفحہ ۱۳۔

کے متعلق دوسرے خیالات کے ساتھ اس کی مطابقت ہو جاتی ہے۔
ڈاکٹر لورنسر کا خیال کہ گیتا نے کچھ مواد عیسائیت سے حاصل کیا ہے اس کی تردید بہت کامیاب طریقے پر مسٹر تلنگ نے اپنے ترجمے کی تمہید میں کی ہے پس یہاں دوبارہ اس کی تردید کی ضرورت نہیں۔ ڈاکٹر رائے چودھری نے بھی بھاگوت مذہب اور عیسائیت کے تعلق کے مسئلے پر کافی بحث کی ہے لیکن اس بحث سے کوئی نئی بات معلوم نہیں ہوتی جس سے قطعی طور پر یہ ممکن ہو سکے کہ بھاگوت مذہب اپنی ترقی کے کسی درجے پر عیسائیت کا ممنون رہا ہو۔ گیتا کو عیسائیت کا مرہون منت بتانا محض خیال ہی خیال ہے۔ گارب کا خیال ہے کہ گیتا ابتداً سانکھیہ کے طریق پر لکھی گئی تھی (جو دوسری صدی ق۔م کے نصف اول میں لکھی گئی) جس کی نظر ثانی ویدانتی طریقوں پر کی گئی اور دوسری صدی عیسوی میں اس موجودہ صورت میں لائی گئی اس خیال کے تردید کی طویل بحث میں پڑنے کی اس لیے ضرورت نہیں ہے کہ مہابھارت اور پنچ راتر کے ادب کی غیر تردیدی روایت کی روشنی میں یہ امر کافی طور پر ثابت ہو چکا ہے کہ گیتا کو بھاگوت مذہب کی تصنیف خیال کرنا چاہئے۔ اور اس تصنیف کی داخلی تحصیل سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ گیتا نہ عام طور پر سانکھیہ ہے اور نہ ویدانت کی تصنیف ہے۔ بلکہ ایک ایسے قدیم تر نظام کی نمائندگی کرتی ہے جس میں قدیم مذہب سانکھیہ اور ویدانت کے تصورات کا امتزاج پایا جاتا ہے۔ لیکن ویدانت شنکر کی تعبیر کردہ ویدانت سے مختلف ہے۔ گارب کا یہ ادعائی اور بے اصول دعویٰ کہ وہ آسانی سے گیتا میں بعد کے اضافوں کو اس کے اصلی جزو سے الگ کر سکتا ہے کسی سنجیدہ توجہ کا مستحق نہیں بھاگوت مذہب کی قدامت جو تلک نے بتلائی ہے اس کو سینرٹ (انڈین انٹرپریٹر اکتوبر ۱۹۰۹ء اور جنوری ۱۹۱۰ء)۔ اور بھولر (انڈین انٹی کویری ۱۸۹۴ء) نے قبول کیا ہے۔ بھولر کہتا ہے کہ "قدیم بھاگوت، ساتوت یا پنچ راتر کا فرقہ جو نارائن اور اس کے ایزدی استاد دیو کی پتر کرشن کی پرستش کے لیے وقف تھا۔ اس کا زمانہ جینیوں کے فروغ سے بہت قبل آٹھویں صدی ق۔م سے پیشتر کا ہے" اور یقیناً گیتا اس مذہب کی سب سے قدیم کتاب ہے جو دستیاب ہوتی ہے۔

۵۵۰

خارجی شہادت کے متعلق یہ بتلایا جا سکتا ہے تو گیتا کا اشارہ نہ صرف کالیداس اور بان نے کیا ہے بلکہ بھاش نے اپنے ناٹک کرن بہار میں بھی اشارہ کیا ہے[1] تلک ویدک میگزین جلد ۷ صفحات ۵۲۸، ۵۳۲ میں ٹی جی کالے کے ایک مضمون کا حوالہ دیتا ہے جس میں وہ بتلاتا ہے کہ بودھاین - گریہیہ شیش سوتر ۲، ۲۲، ۹ میں گیتا ۹، ۲۶ کا حوالہ دیا گیا ہے اور بودھاین - پتر - میدھ سوتر تیسرے سوال کے شروع میں گیتا کا دوسرا حوالہ دیتا ہے[2] اور ضمناً یہ بھی ذکر کیا جا سکتا ہے کہ گیتا کا اسلوب بیان بے جوڑ ہے اس کو خود ایک اپنشد کہا گیا ہے اور اس میں بہت سے فقرے ہیں جو ایش اپنشد (ایش ۵ مقابلہ کرو بھگود گیتا ۱۳، ۱۵ اور ۶، ۲۹)، منڈک (منڈک ۲، ۱، ۲ مقابلہ کرو گیتا ۱۳، ۱۵) کا ٹھک (۲، ۱۵، ۲، ۱۸ اور ۱۹ ۲، ۷ مقابلہ کرو، گیتا ۸، ۳، ۲، ۲۰، ۲۹) اور دوسرے اپنشدوں کے ہیں اس طرح ہم گیتا کی تاریخ کو بہت قدیم سمجھنے کے لیے مجبور ہوتے ہیں اور چونکہ کوئی معین شہادت ایسی نہیں ہے جس سے ثابت ہو کہ یہ بدھ مت کے بعد کی ہے۔ اور چونکہ گیتا میں بھی بدھ مت کے کسی تصور کا خفیف سا بھی حوالہ نہیں ہے اس لیے میں یہ خیال پیش کرنے کی جرأت کرتا ہوں کہ وہ بدھ مت کے قبل سے ہے۔ خواہ ایسی رائے کیسی ہی غیر مروجہ کیوں نہ معلوم ہو۔ زبان کے نقطۂ نظر سے بھی گیتا کی جانچ سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ متروک اور اکثر پانینی کے خلاف ہے مثلاً یدھ اصل سے یدھیسو کی بجائے یدھیہ (۸، ۷) مشتق کیا جاتا ہے۔ بیت جو آتمنے پد پانینی کی سنسکرت میں ہے وہ پرس مے پد کے طور پر بھی استعمال ہوا ہے جیسے کہ ۶، ۳۶، ۷، ۳، ۹، ۱۲ اور ۵، ۱۵، ۱۱ میں۔ رم بھی پرس مے پد ۱۰، ۹ میں استعمال ہوا ہے۔ کانکشا، ورج، وش، انگ پانینی کی سنسکرت میں پرس مے پد کے طور پر استعمال ہوئے ہیں۔ لیکن گیتا میں اتمنے پد کے طور پر بھی

۵۵۱

---

[1] تلک یہ فقرہ اپنی بھگود گیتا رہسیہ (ان کی مرہٹی تصنیف کا بنگالی ترجمہ) کے صفحہ ۴، ۵ پر دیتے ہیں جس میں گیتا ۲، ۳۷ کے پہلے دو مصرعوں کی تکرار ہے۔

[2] یہ تمام حوالے بال گنگا دھر تلک کی گیتا رہسیہ صفحہ ۴، ۵ وغیرہ سے لیے گئے ہیں۔

استعمال ہوئے ہیں مثلاً کانک شا ۱۱/۳۱ میں ورج ۲۲/۲ میں، وش ۲۳/۵۵ میں، اور انگ ۱۹/۶ اور ۱۴/۲۳ میں اور پھر اُدوج جو بالعموم آتمنے پد میں استعمال ہوتا ہے وہ ۲۰/۵ میں پرس مے پد کے طور پر استعمال ہوا ہے نوتش نیسی ۱۲/۸ میں نوت سیہ سی کی بجائے استعمال ہوا ہے، ماشوچیہ بجائے ماشوچی ھ ۱۶/۵ میں۔ اور ۳/۱۰ میں پرش وشیہ دھوم کا استعمال بالکل قواعد کے خلاف ہے اسی طرح ۱۰/۲۹ میں یمہ سم یم تام کی بجائے یمہ سم تچ تام ہونا چاہیئے۔ ۹/۱۱ میں ھی سیکھتی غلط سندھی کی مثال ہے ۱۱/۴۱ میں بجائے پریا یاہ ارہسی کے پریا یارہسی استعمال ہوا ہے اور ۱/۲۱ میں سینا نیام کی بجائے سینانی نام استعمال ہوا ہے۔[1]

552 یہ لسانی بے قاعدگیاں اگرچہ خود کسی خاص صورت کو معین نہیں کر سکتی ہیں تاہم گیتا کی بے حد قدامت کی تائید میں امدادی شہادت خیال کی جا سکتی ہیں۔

گیتا بھاگوت مذہب کی تصنیف ہے جو مہابھارت کی تصنیف سے بہت پہلے لکھی جا چکی تھی اور ممکن ہے کہ بھارت (ایک قصہ) کے اساس پر لکھی گئی ہو جس پر مہابھارت مبنی ہے۔ یہ ناممکن نہیں کہ گیتا جس میں بھاگوت مذہب کی بے حد قدیم تعلیم کا خلاصہ تھا اپنے اس تقدس کے باعث جو اس کو اس زمانے میں حاصل تھا نظر ثانی کے وقت مہابھارت میں شامل کر لی گئی ہو۔

تمت

[1] ۔ اس قسم کی زیادہ غلطیاں شمار کرنی ہوں تو مسٹر وی کے راج واڑے کے مضمون کو بھنڈارکر کی یادگاری جلد میں دیکھئے جس سے یہ غلطیاں اس کتاب میں جمع کی گئی ہیں۔